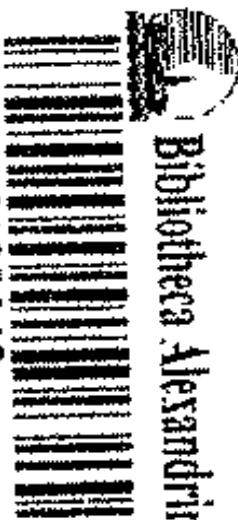
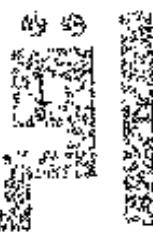


Bibliotheca Alexandrina



0122649







الشيخ الرئيس  
أبن سينا



عباس محمود العقاد

الشيخ الرئيس

أبن سعيد

الطبعة الثالثة



دار المعرفة



الدولة والفلسفة

نشأ ابن سينا في ظل الدولة السامانية بخراسان.

وكانت خراسان وأقاليم فارس جيساً في ذلك العصر مستقلة عن الخليفة العباسي ببغداد ، يحكمها الأمراء التغلبيون عليها ولا يدينون الخليفة بني العباس بغير الخطيئة باسمه على المتأبر في صلوات الجمع والأعياد .

ولم تكن خطبتهم له عن إعان بمحققه في ولاية الأمر . لأنهم كانوا — أو كان أكثرهم على الأقل — يؤمنون بحق السلوين ويشيرون لأنهم المستورين ، وإنما يخطبون خلفاء العباسين لأنهم أضعف شأنًا من أن يجمعوا سلطان الحكم الفعل إلى سلطان الخلافة الإسلامية ، بدأن تفرد الأمراء بالحكم في جميع الأقاليم .

ومن أمثلة ذلك أن أحد بن بوه عاشر المستكفي على تسميم  
الأمر ينهمما فيعترف المستكفي بلقب الخلافة ويعرف المستكفي  
بلقب السلطان . ثم استكثر الخلافة على المستكفي فهم

باتزاعها من العباسين و إسنادها إلى السلوبيين ، فقال له بعض  
الدهاء من خاصة صحبه : « إنك مع خليفة تعتقد أنت  
و أصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه  
مستحلين دمه . ولكنك إذا أقْتَلْتَ علويا في الخلافة كان ملك  
من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته . فلو أمرهم بقتلك  
لاستحروا دمك و قطلوك ... »

ولما تولى الطاهريون أمر خراسان من قبل المأمون في إيان  
مجد الدولة العباسية كانت مصالحهم مع العباسين و قلوبهم مع  
السلوبيين ، ويقال إنهم كانوا ينهرمون عمداً إذا حاربوا دعوة  
السلوبيين كافل سليمان بن عبد الله بن طاهر حين حارب الحسن  
ابن زيد في طبرستان ، فانهزم اختياراً ليحتسب دماء القاطمين .  
وقد نشأت الدولة السامانية في ظل الدولة الطاهرية ، لأن  
طاهر بن الحسين هو الذي ثبت نصر بن أحد بن أسد بن سامان  
على ولاية سمرقند ، ثم عقد له المعتمد العيامي على ما وراء النهر ،  
فابتداَت به الإمارة السامانية التي ولد ابن سينا في ظلها بعد نصف  
ومائة سنة من نشأتها .

وقد كان الأمراء السامانيون يقاتلون السلوبيين في طبرستان

وما جاورها كما كان يقاتلهم أبناء طاهر وأبناء بويه في بعض المواقف السياسية ، ولكنهم ومن عاصمهم من أمراء فارس كانوا يسلون أن رعایاهم يدينون بالولاء للعلويين ويرحبون بالدعوة العلوية في كل مكان ، ولا سيما وراء النهر وخراسان ، ولا تنعمهم كراهة الفلاة من الباطنية أن يصدوا على ذلك الولاء .

ومع ذكر الدعوة العلوية فقد ذكرت منها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستمعان إليها على إنكار الظاهر المكشوف وتنزيز الباطن المستور . إذ كان العلويون من أنصار التجديد لأنهم خصوم السلطان القائم والخالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امترجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والإمامية . فأصبح الإمام الحق شيئاً والسلطان العاصب شيئاً آخر ، وليس من محض المصادفات أن الفارابي كتب فيما بين القرن الثاني والقرن الثالث يصف الإمام الصالح على سنة الفلسفه فيجعله من الأتقياء المرضين عن المادة الم قبلين على لذات الأرواح ، ويقرن ذلك بما ينبغي له من قوة العارضة وتقاذف القطبنة ومضاء العزيمة ومناقب العدل والعدالة والفضيلة . فإن الفارابي قد نشأ فيها وراء النهر حيث

استنجلت الدعوة الملوية ، وحضر المخلافة العباسية وهي شبح مزيل  
يؤذن بالزوال .

والتي أجمله الفارابي في كلامه على فضلاء الأئمة قد فصله  
رسائل إخوان الصفا ، ورجحت به إلى نواميس الطبيعة في  
المادن والحيوان والنبات .

ورسائل الإخوان صريحة في الدعوة إلى آل البيت حيث  
تقول : « أعلم يا أخي بأننا قد علمنا إحدى وخمسين رسالة في فنون  
الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه  
للدخل والخدمات والأنموذج لكيما إذا نظر فيها إخواننا وسمع  
قراءتها أهل شيعتنا وفهموا بعض معانها وعرفوا حقيقة ما هو  
مقررون بها من تفضيل أهل بيت النبي لأنهم خزان علم الله  
ووارثوا علم النبوات تبين لهم ثصديق ما يعتقدون فيهم من الـ  
والمعرفة »

فانتشار المباحث الفلسفية لا يستغرب على التصوص في  
عمر ابن سينا وفيها وراء النهر وخراسان . لأن الدعوة الملوية  
كانت على أقواماً في تلك الأطراف الثالثية ، ولأن الفلسفة لغة  
عقلية في كل مكان أو زمان . أما في تلك الأطراف الثالثية

## الدولة والطائفة

فقد كانت في ذلك الزمن مطلباً يستمد القوة من قوة الأشواق  
العقلية وقوة المأوى السياسي وقوة الإعنان بالدين ، وهي هناك  
على مقربة من الهند ومهـد المـانـوـيـة حيث آمن النـاسـ قدـعاـ  
بـخـلـولـ الـرـوـحـ الإـلهـيـ فـأـجـسـادـ الـبـشـرـ وـآـمـنـواـ بـتـنـاسـخـ الـأـرـوـاحـ  
وقدـاسـةـ النـاسـكـ وـالـزـهـادـ فـلـاـ يـسـتـرـبـونـ مـاـ يـنـسـبـ إـلـىـ الـأـمـامـ  
دونـ ذـلـكـ مـنـ الصـفـاتـ أـوـ مـنـ الـأـسـرـارـ وـالـكـرـامـاتـ .

\* \* \*

ومن الملاحظات التي لا تقوت المؤرخ في هذا الصدد أن  
كبار الفلاسفة المشرقيين جـيمـاـ كانواـ مـنـ أـنـصـارـ الشـيـمةـ ، وـمـ  
الـكـنـدـيـ وـالـقـارـابـيـ وـابـنـ سـيـناـ . فقدـ كانـ جـدـ الـكـنـدـيـ – الأـشـمـ  
ابـنـ قـيسـ – عـنـ قـاتـلـواـمـعـ عـلـىـ وـشـهـدـواـ مـعـهـ مـعرـكـةـ صـفـينـ ، وـكـانـ  
كـنـدـةـ كـلـهاـ مـنـ خـصـومـ الـأـمـوـيـنـ وـشـيـةـ الـمـاـشـمـيـنـ ، وـكـانـ آـبـاهـ  
الـكـنـدـيـ عـنـ خـرـجـواـ عـلـىـ الـدـوـلـةـ الـأـمـوـيـةـ وـجـرـدـواـ مـنـ مـنـاصـبـهاـ  
وـلـبـثـواـ مـغـضـوبـاـ عـلـيـهـمـ فـيـ زـمـانـهـاـ . أـمـاـ الـقـارـابـيـ فـقـدـ جـمـعـ بـيـنـ التـشـيعـ  
وـالتـصـوـفـ وـأـوـىـ إـلـىـ دـوـلـةـ بـنـىـ حـدـانـ الـمـعـصـبـةـ لـآلـ الـبـيـتـ ،  
وـحـسـبـكـ مـنـ تـشـيعـ اـبـنـ سـيـناـ نـشـأـتـهـ بـيـنـ الـإـسـعـاعـلـيـنـ وـاسـمـهـ الـذـيـ

يدل على نسب عريق في نصرة آل علي وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي . . . .

بل كان البيت الذي ولد فيه ابن سينا مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية والباحث الفلسفية ، ولم يكن قصاراً منها الإيمان بها وكفى . قال فيما رواه عنه تلميذه الجوزجاني : « وكان أبي من أجيال داعي المصريين ويد من الإسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والمقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخني . . . »

وقيل أن ذُكر في ترجمة ابن سينا أمير أو وزير أو صاحب شأن ، إلا ذُكر من شأنه أنه كان يقتني مكتبة عامة بأسفار السلم والحكمة ، أو أنه كان من محبي هذه العلوم ، ويعتنون بها علوم المنطق والنظر والدراسات الفكرية فيها وراء الطبيعة ، أو أنه كان يجلس في يوم من الأيام للناطرة والمساجلة ، أو أنه كان يفتح داره لمن يتتوفر فيها على التأليف والتصنيف .

قال القبطي صاحب تاريخ الحكمة في ترجمة الأسكندر الأفروديسي رواية عن يحيى بن عدى الفيلسوف : « إن شرح الإسكندر للسماح الطبيعي كله ولكتاب البرهان رأيتهما في تركة

إبراهيم بن علي عبد الله . . وعرضها بعشرة دينار وعشرين ديناراً فضلاً لأحصال بالدناير وعدت وأصبحت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار... وكانت هذه الكتب تحمل في السكر . . .

فإذا كان «رجل خراساني» يشتري لفافة من الورق بهذا الثمن الضخم لأنها شروح فلسفية فقد علمنا إذن كيف كان شأن الفلسفة بين النكراط فضلاً عن الأعلام في خراسان .

\* \* \*

بعض المباقرة ينبعون في وطن من الأوطان أو في عصر من العصور فيستغرب نبوغهم فيه . أما ابن سينا فلا يستغرب نبوغه في عصره ولا في وطنه ولا في بيته ، بل التبرير أن يكون العصر والموطن والبيت على تلك الحالة ثم لا يظهر فيه نابغ فيلسوف .

### سيرة ابن سينا

كان عبد الله بن الحسين بن علي من أهل بلخ في بلاد الأفغان عاملًا للدولة السامانية ، وكان يتولى من قبلها التصرف بأعمال قرية «خرمتين» من ضياع بخارى ، وكانت إلى جوار

مركزه في عمله قرية أفسنة، فكان يزورها ويعرف إلى بعض أهلها، ومنها تزوج فتاة تسمى ستارة كأ جاء في ابن خلkan، وفيها ولد لها ابنهما الحسين، الذي اشتهر بكتبه الطبية ابن سينا وأصبح اسمه أشهر الأسماء بين فلاسفة الشرق وأطبائه، ثم أصبح لقب الشيخ الرئيس على عليه لا ينصرف إلى سواه.

ولد في سنة ٩٨٠هـ (١٠٢٧م)، وانتقل مع آله في السنة الخامسة من عمره إلى بخارى، وكان أبوه من طائفة الاسماعيلية وهي يومئذ صاحبة مذهب في الخلق والوجود وتقدير الشرائع بالظاهر من القواظها والباطن من مسانيها، فنشأ الحسين الصغير وهو يستمع إلى المناقشات الفلسفية والتآويلات الدينية في «النفس» و«العقل» وأسرار الربوبية والتبية، وحفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره؛ وتعلم اللغة على أبي بكر أحد بن محمد البرقي الخوارزمي، وتعلم الفقه على إسماعيل الزاهد. ومر ببخارى أبو عبد الله التاتلى الذى كان يعرف بالمتفلسف لاشتماله بالمنطق والرياضية، فاستنزله الوالد في منزله عسى أن ينفع الناشئ التمجيد بعلمه. فقرأ عليه الحسين كتاب «إيساغوجى» في المنطق لصاحبته ملك الصوري الشهور بفرجيوس، وكتاب الجسطى في علم الهيئة والجغرافية

لبطليموس الجنراقي، وظهرت باكرة الفيلسوف في أوائل صباه فإذا هو ينافس أستاذه في حد «المجلس» خاصة وهو من المحدود التي دار عليها مذهب الفلسفى وكان له فيها رأى فاصل بين أفلاطون وأرساطو، وعلم الأستاذ أن تلميذه قد تلق عنده كل ما هو قادر على إعطائه فاستأذن منصرا إلى مطافه بالبلاد على سنة الدراويش للتفلسفين في ذلك الزمان، واستئتم الفيلسوف الصغير كل ما وجده بين يديه من علوم الحكمة والمنطق والرياضية، فبلغ فيها النهاية وهو في الثامنة عشرة من عمره، وكان في أيام طلبه لا ينام ليلة بطيولها ولا يلتفت بالنهار إلى عمل غير القراءة والتحصيل، وربما غلبه التوم فإذا هو يحمل بذلك المسائل بأعيانها وتتضح له وجوهها في منامه، وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأى العلم الحديث، لأن الوعي الباطن يتتبه في هذه الحالة فيتعاون السقلان ولا ينفرد المقل الظاهر بالتفكير.

ويسترف ابن سينا للفارابي بفضل كبير في تحصيل المعارف الإلهية . فقال : « قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فاكتنت أفهم ما فيه ، والتيس على غرض واسعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ،

رأى من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه ، وإذا  
أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد  
دلال مجلد ينادي عليه ، فصرضه على فرددته رد متبرم معتقد أن  
لافائدة من هذا العلم ، فقال لي : اشتري هذا مني فإنه رخيص  
أبيعكم ثلاثة دراهم وصاحبها يحتاج إلى ثمنه . فاشتريته فإذا هو  
كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ،  
ورجحت إلى يدي وأمرعت قراءته فافتتح على في الوقت أغراض  
ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر قلب ،  
وفرحت بذلك ، وتعدقت في ثاني يوم بشيء كثير على القراء ،  
شكراً لله تعالى .. ». ولا يبعد أن ابن سينا اطلع على مراجع  
الفلسفة والحكمة في اللغة اليونانية وأنه تعلم هذه اللذة في صباح  
من بعض الدعاة ، وإن لم يبلغ هذا الظن مبلغ الخبر اليقين .

وكان من عادته إذا تحرير في مسألة أن يتردد إلى الجامع ويصل  
ويتهل إلى « مبدع الكل » حتى ينفتح له مقلتها ويتبسر  
عسيرها . ولم يهد منه أنه ضاق عبالة من المسائل في غير الفلسفة  
الإلهية أو مباحث ما بعد الطبيعة . أما العلوم الأخرى فكان  
يجدها ويزيد عليها وينفع ما تحتاج إلى التتفيق منها ، واتفق

له وهو دون الخامسة عشرة أمه اطلع على بعض مراجع الطب فتسلق بها وعكف على قراءتها ، وقال : «إن علم الطب ليس من العلوم الصعبة » فكان يستمد على نفسه في درسه تارة ويراجع أبيه سهل للسيحي وأبا منصور الحسن بن نوح على ما جاء في بعض الروايات تارة أخرى . فلم يبلغ السابعة عشرة حتى تزامت شهرته بالتطبيب والتعليم في الآفاق الشرقية ، وجاءه المنقطعون لهذا العلم يسألونه ويقرأون عليه ، وكان يلهم ويعالج المرضى جائعاً للخير والاستفادة بالعلم لا للاتكبب وجمع الخطا ، وعالج الأمير نوح بن منصور وهو في السابعة عشرة فشفاء وأصاب حيث أخطأ مشاهير الأطباء ، فاستدناه الأمير وأذن له في الاطلاع على دار كتبه «وكان ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض » فرأى من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وظفر بفوائدها وعرف مرتبة كل رجل في علمه .

وكانت طريقة في الاطلاع — بعد أن تكون من السلم — أن يتصلح ولا يتبع حتى يتحقق قدرة المؤلف بأصعب الموضوعات في الكتاب .

ولم يكن أتعجب من سرعته في التحصيل غير سرعته في التدوين . ففي الثامنة عشرة ألف كتاب « المجموع » إجابة لرجاء بعض مریديه وأودعه خلاصة علوم عصره ما عدا الرياضيات ، وقال في كهولته : « كنت يومذاك للعلم أحظى ، ولكنني اليوم معى أنفع ، وإنما قائم واحد لم يتجدد لي بهذه شئ ». .

أما سرعته في التدوين والتأليف فمن أمثلتها كما روى تلميذه الأمين — الجوزجاني — الذي لازمه واست Hustه على تأليف كتبه ونقل للخلف أصدق ما أثر عنه « إنه طلب منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب ، وطلب الكاغذ والخبرة فأحضرها ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الشن بخطه روؤس المسائل ، وبيق فيه يومين . حتى كتب روؤس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغذ فكان ينطرق في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتي على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات ». .

بل ربما ألف الكتب في مصلفات الفلسفة وهو سافر كما  
صنع في تأليف بعض فصول النجاة .

وتولى أعمالاً جليلة في الدول الشرقية فلم تشغله عن شيء من  
مألوقة في التحصيل أو الكتابة أو الاهو والسماع . فكان يعرف  
أعمال الدولة بالنهار ، ويجلس للتدريس والكتابة بالليل . . .  
« فإذا فرغنا حضر المعنون على اختلاف طبقاتهم وهي مجلس  
الشراب بالآباء » ..

قال الجوزياني : وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة  
الخامسة في قواه الشهوانية أقوى وأغلب ... فأثرت في مزاجه ،  
وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي  
حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرخ إلى أن  
أخذته قولنج - أي مرض في الأمعاء الفلاط - ولم يمر عليه  
برثه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ولا يتأني له المسير فيها مع المرض  
حقن نفسه في يوم واحد ثمانى كرات ، فتقرح بعض أمعائه ...»  
وقد خطب في ذلك فقال : إنه يجب الحياة عريضة قصيرة  
ولا يحبها حقيقة طولية !

\*\*\*

وَقَتْ لِابْنِ سِينَا هَذِهِ الْأَمْسِيَّةَ — إِنْ صَحَّ أَنْ تُسَمَّى أَمْسِيَّةً —  
لأنَّهُ ماتَ فِي نَحْوِ السَّادِسَةِ وَالْخَلْقِينَ بِالسَّنَينِ الشَّمْسِيَّةِ ، وَحَفِظَتْ  
حَيَاتَهُ بِالْمُرْكَةِ وَالْعَمَلِ . كَمَا حَفِظَتْ بِاللَّهِ وَالْمُطَهَّرِ . فَلَمْ تَكُنِ الْحَيَاةُ  
الْعَرِيفَةُ الْخَافِيَّةُ مَمَّا يُسْرُهُ وَيُوَافِقُ مَرَامِهِ فِي جُمِيعِ الْأَحْوَالِ ، لِأَنَّهُ  
عَاشَ فِي عَصْرِ الْاِنْقَسَامِ وَالتَّنَازُعِ عَلَى الْمُلْكِ بَيْنَ أَمْرَاءِ الْأَقْبَالِمِ فِي  
الرَّقْشَةِ الشَّرْقِيَّةِ مِنَ الدُّولَةِ العَبَاسِيَّةِ ، وَكَانَتْ شَهْرَتَهُ بِالْعَطْبِ وَشَهْرَتَهُ  
بِالْعِلْمِ تَغْرِيَانِ الْأَمْرَاءِ بِتَقْرِيبِهِ وَتَزَيَّنُ بِجَاهِ السَّهْمِ بِاسْمِهِ وَفَضْلِهِ .  
فَدَخَلَ فِي مَنَازِعِهِمْ وَلَحْقَهُ مِنْ تَقْلِبِ أَحْوَالِهِمْ مَا أَرَادُوهُ وَتَعَدَّوْهُ  
وَمَا لَمْ يَرِيدُوهُ وَلَمْ يَتَعَدَّوْهُ . فَتَعْرَضَ لِلْقَتْلِ وَالسِّجْنِ وَنَجَّا بِنَفْسِهِ  
غَيْرَ مَرَّةٍ فِي زَرِّ الْفَقَاءِ تَارَةً وَفِي زَرِّ الدَّرَاوِيسِ تَارَةً أُخْرَى ،  
وَكَثُرَتْ رَحْلَاتُهُ بَيْنَ خَرَاسَانَ وَأَصْفَهَانَ وَهَدَانَ وَالرَّى وَجَرْجَانَ ،  
وَكَانَ بِعْضُ هَذِهِ الرَّحْلَاتِ فِي حِبْرَةِ الْأَمْرَاءِ وَالْجَنْدِ وَمِمْ يَرْجُونَ  
لِلْقَتْلِ ، وَبَعْضُهَا فِي خَفْيَةِ عَنِ الْأَمْرَاءِ وَالْجَنْدِ هُرَبَاً مَا يَقْصِدُهُ بِهِ  
هُؤُلَاءِ وَهُؤُلَاءِ ، وَانْعَدَتْ لَهُ حَسْلَةٌ وَثِيقَةٌ بِجُمِيعِ هُؤُلَاءِ الْأَمْرَاءِ  
مَا عَدَا أَمْرَاءَ الدُّولَةِ التَّزْنِيَّةِ . لِأَنَّهُ أَعْرَضَ عَنْ دُعَوَتِهِمْ وَيَنْفَضُ  
فِيهِمْ أَنْهُمْ جَلَوْا الدُّعْوَةَ إِلَى السَّنَةِ ذَرِيَّةَ إِلَى الْبَطْشِ بِأَحَبِّ

الذاهب الأخرى ولا سيما الشيشة والمشتغلين بالفلسفة والرياضيات، ولعله لم يتغير لهم قسوتهم على أصدقائه من أمراء الدولة السامانية، فإنهم غدروا بهم وعدتهم وقد كانوا لهم قبل ذلك من الخدم والأتباع، ولم يكن أحب إلى الأدباء والملائكة من أمراء آل سامان لعطفهم على الفن والأدب وتشجيعهم للتأليف والتحصيل ، وحسبهم عندهم أنهم رعاة الرازى والفردوسي وأصحاب سحر قند القى نشرت صناعة الورق في بلاد المسلمين .

دامت الدولة السامانية هذه وابن سينا في الثامنة عشرة ، ومات أبوه وهو في الثانية والعشرين . فتقلب في البلاد وخلق بشمس الدولة البويرى في همدان وتقلد له الوزارة وأوشك أن يستقر في جواره لو لا أنه أغضب الجندي من الدليم والترك فثاروا عليه واعتقلوه وهموا بقتله ، فأنقذه الأمير منهم وراح الوزير الطبيب يلوذ بالسيار مستخفيا في طلب الأمان حتى هدأت الفتنة وعاد إلى المرض الأمير فبحث عنه واعتذر إليه واستيقاه لمداراة حسنه وفنه بطبه وعلمه وإيناسه .

ولما مات شمس الدولة برم الشيخ بالمقام في همدان وناق إلى اللحاق بملاء الدولة بن كاكويه في أصفهان ، واتتهه تاج الملك

براسلة علاء الدولة فاعتقله في بعض القلاع أربعة أشهر ...  
وفي ذلك يقول الشيخ وهو يدخل إلى معقله :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى أمر انطروج  
وفتح علاء الدولة هداى ثم رجع عنها فبقي الشيخ طليقا  
يدبر وسائل انطروج منها حق ساحت له فرصة مؤاتية لخرج وأخوه  
وتلميذه وغلامان له في زى الصوفية ، ورحب به علاء الدولة أجمل  
ترحيب ورفع مقامه في مجلسه فكان أقرب الفرائين إليه ، ولم  
يفرط في صحبه على اتهام الناس إياه بالزندقة لغريبه الفيلسوف  
وإصفائه إليه

وكان الحلاق ابن سينا بعلاء الدولة وقد جاوز الأربعين واستوف  
خبرته بالطبيعة الإنسانية وبالمرفة الإنسانية ، فسكن إلى العمل  
ما وسعه السكون وأتم بعض كتبه الناقصة ، وتوفر على دراسة  
اللغة حتى علم من غواصها وأسرارها ما غاب عن أساطينها في  
زمانه ، وحضره إلى ذلك كله سمعها من أبي منصور الجيباري في  
مجلس علاء الدولة إذ خاض معه في حديث اللغة فقال له الجيباري :  
«إنك فيلسوف وحكمي وأما كلامك في اللغة فلا ترضاه» . فلم

يزل يدرس الكتب النادرة في أسرار العرية حتى واجه الجباري  
بعد سنوات عاً ألغى واستغلق عليه .

وطاب له المقام بعد طول الفزع والشتات، فطبع تلاميذ الشيخ  
ومريدوه في عشرات من المراجع والموسوعات التي كان الشيخ  
يتحين أوقات الطائفة والفراغ ليتليها عليهم ويفسر من  
موضوعاتها ما استجهم عليهم . ولذلك كان قد لقى في جسمه  
عنتاً من نوالي الحن ومواجهة الأخطار ومتازعة الحساد وفروط  
الإيجاد وال manus التفريح عن النفس بالملحمة والشراب، فاشتدت به  
علة القولنج واعتراه الصرع حيناً والمداع حيناً ، وأعتمد العلاج  
الخامس السريع كلما أحس بالمرض لأنّه لم يكن يصبر على طول  
العلاج .

وقد أصابته أزمة الداء وهو في رحلة فتقل إلى أصفهان ،  
ولم يزل يسالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علاة الدولة  
« لكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط في أمر الجلسات ...  
فكان ينتكس ويرأ كل وقت ... ثم قصد علاة الدولة هدا

يقول : المدبر الذى كان يدبى بدمى قد عجز عن التدبير . والآن  
فلا تنفع العاجلة »

ولعل الخطر الذى كان يلاحق الفيلسوف فى حياته يبدو لنا  
على أشدّه من شىء واحد : هو هذا الحرص على شهود مجلس  
الأمير وهو ينمازع نفسه مخافة الوشاية والمكيدة فى غيابه ، وإنه  
يومئذ لم يند أولى الأمراء بحسن ظنه والأطمئنان إليه . فلولا أنه  
لا أمان حيث كان لما خشى على مكانته ، إن لم تقل على حياته  
من غياب يوم أو أيام .

ولم يلبث أن غلبه المرض على الخوف والخدر فنفض يديه  
من الدنيا « واغتسل وتاب وتصدق بما معه على القراء ورد  
المظالم على من عرفه وأعتق مماليكه وجعل يختتم كل ثلاثة أيام  
حصنة . ثم مات » ... ولله لم يسلم من الوشاية في مرض وفاته  
إن صبح أنه مات محبوساً كما جاء في بعض الروايات .

وكانت وفاته يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين  
وأربعمائة ، ولم يتجاوز بحساب السنين الميلادية ثمانين وخمسين .  
ولم يلبث أن طرأ على سيرته ما طرأ على سير أمثاله من أخذاد  
السقريين الذين ذاعت شهرتهم في حياتهم . فبلغته القداسة

ورويت عنه الأعاجيب والكرامات، وأصبح ضريح الفيلسوف التهم في عقيدته مزاراً يطيف به المتركون للتوسلون ، وخيّل إليهم أن صاحب الضريح له غير جسد واحد أو أن الناس يتنازعون جسده في كل مكان . فقيل أنه دفن بهمدان ، وقيل أنه دفن بأصفهان ، وزعم بعض الأوربيين أنه دفن بالغرب في الأندلس بسمى ابن رشد وتدبره ، وأعجب من ذلك ما ورد في قصة طبعت بمصر عن سيرة «أبي علي بن سينا وأخيه أبي الحارث» وجاء فيها أن الفيلسوف قد عُرِّجَ إحدى وثمانين سنة ودفن بسموفندا وأنه لما شر باقتراب الموت استفتحت في قلب من الرمر على شكل صورته وأعلم تلميذه جاماس الحكم أن يتحقق أمره إذا مات وليفصل ما يأمره به ... وفضل جاماس بالوصية وأخذ ذبحة ابن سينا ووضمها في جرن من الرخام ... ولكن تلميذه تذكر أن ابن سينا إذا عاد إلى الحياة دام إلى القيمة وهو شهير في العلوم فلم يبق لـ تلميذه اسم ولا رسم فالأخلى تركه على هذه الحلة ثم كسر جاماس الزجاجة السابقة وأخفى الخام وترك ابن سينا على حالته تلك وانطلق إلى سبيله ... أما صوت ابن سينا فكان يسمع والناس يستمعون ... قال الراري: إن الخام المسما مizar

ممور إلى وقتنا هذا وقد كنت توجهت حين سياحتي إلى سيرقند وأتيت إلى الحمام في وقت التجفيف وأضفت فسمت صوته من داخل خلوة قليلاً قليلاً فاستمرت زمناً طويلاً فإذا  
تراحت الناس قل الصوت ... »

أما مسجذات الرجل الصحيحة فأشهرها وألزمها للباحث في فلسفته وأدلهما على علمه كتاب الشفاء في الإلهيات والطبيعتيات وكتاب النجاة وهو مختصر الشفاء ويقال إنه تركه ناقصاً فأنه تلميذه الجوزجاني الذي سبقت الإشارة إليه ، وكتاب منطق الشرقيين ويرجع أنه جزء من الكتاب المعنى بالحكمة الشرقية وأبيته الجوزجاني وابن طفيل وابن رشيد تارة باسم الحكمة الشرقية وتارة باسم الفلسفة الشرقية ، وكان الشيخ الرئيس يريد أن يختص به الطبية ويقول عنه: « إننا ما جمعناه لظهوره إلا لأنفسنا والذين يقومون مثا مقام أنفسنا » وينقض به بعض آراء المشائين التي ألقها ومتلعنة كتب اليونانيين إلهاً عن غفلة وقلة فهم ، ولكن الكتاب لا يوجد تماماً . وما طبع منه بمصر متصور على المنطق وهو كاف في الدلالة على منحاه .

ومن ألزم الكتب من يدرس ابن سينا كتاب « الإشارات »

وهو قسمان قسم في المنطق وقسم في الإلهيات ، وقد يستغنى به من يطلب الإسلام دون التعليل .

وله غير ذلك عجاليات وقصص ورسائل كثيرة في أغراض شرق من الحكمة والفقه والرياضيات والتصوف والأدب ، طبع الكثير منها ولا يزال بعضها مخطوطاً في المكتبات الشرقية والأوروبية ، وأشهرها جديماً قصة الطير وقصة حي بن يقطان ، وقصيدة النفس ورسالة في القضاء والقدر ، وفي البدأ والمداد ، وفي الأخلاق ، وفي القوى الإنسانية وإدراكها ، وفي الأجرام السارية ، وفي الحدود ، وفي إثبات النبوات وتأنويل الرموز ، وفي العشق ، وفي الزيارة ، وفي وقوف الأرض بالقضاء ، وليس من الصير المحسول على المطبع من هذه الرسائل والقصص والعجاليات .

\*\*\*

أما في الطب فكتاب القانون هو عدة المعارف الطبية التي علمها ابن سينا لمريديه ، وكانت له ملحقات في تماربه ومعالجاته نوى أن يثبتها فيه فضاعت فيها ضائع من أوراقه بين غارات الجيوش ورحلات الفرار . وقد جرى أمر هذا الكتاب على سنة

المبالغة بين الدهماء والخاصة على السواه . فاما الدهماء فقد رأينا  
كيف اعتنوا القدرة في ابن سينا على احياء الجسم بعد موتها  
واما الخاصة فقد جعلوه مرجع الطب أربعة قرون في الجامعات  
الأوربية ، وقال فيه ابن زهر الطبيب الأندلسي إنه لا يساوى  
الورق الأبيض الذي كتب عليه . وقطع الحق بين هذه  
المبالغات أنه كتاب لم يكن في زمانه ما هو خير منه وأجدى في  
شئون الطب والعلاج .

\*\*\*

وقد أفاد ابن سينا بسلطاته الشخصية كما أفاد بالتأليف  
والتصنيف، فاتصل به البيروني الذي قال فيه الأستاذ « ساخاو »  
الأتلاني: إنه أكبر عقل ظهر في تاريخ بنى الإنسان، وكان يسأله  
سؤال المستفيد — وإن تذكر له فيما بعد — وهو أكبر منه سناً  
وله ذلك الشأن الذي تدل عليه تلك الشهادة من المتأخرین .  
واتصل به أبو سعيد بن أبي الحير إمام المتصوفة في زمانه وسأله  
كذلك سؤال للستفید قبل أن تقع بينهما الجفوة لاختلاف النزعة  
والمزاج، ولقيه ابن مسکویه الفیلسوف الأخلاقی المشهور، وتلمذ له  
أبو عبید الجوزجانی وأبو القاسم الكرمانی وأبو عبدالله الموصی

وأبو الحسن بن طاهر بن زيد وبيهقياً بن المرزبان ، وعده عمر الخيلام من أئمته وهو من أبناء الجليل اللاحق بجيشه ... وكلهم من أصحاب النظر في الحكمة والطبيعتين والرياضيات ، وبقي منهم من يق على ولاته ولكنها ابتدأ في أكثرهم كما يبتلي كل متفوق مناضل محسود .

وكان المحبيون به على الجهة أكثر من محبيه ، لأن رزق أسباب الحسد من جميع نواحيه . فكان رجالاً عظيم الذكاء عظيم الشهرة عظيم الاعتزاد بالنفس عظيم النشاط ، ممتلكاً بالحياة ، لا حيلة له في اجتناب مراثب الرفعة لأنَّه طبيب مشهور وفيلسوف مشهور ، فلو ترك الأمراض والرؤساء لما تركوه . ومن كان هذا شأنه في عصور المنازعات فلامناص له من أن ينماذج الناس وينماذجه ، فقد أعدته جيشه وجبله زمامه للمغافلة والصراوة فوقرت له هذه الصفة في هوس الناس من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون : سمع كلُّه من نظير يتعالى عليه باللغة فلم يهدأ حتى غلبه فيها ، واحترقت الكتبة السامية فوقع في روع أهل بيخارى أنه أحرقها لينفرد بها عليه منها ولا يدانيه أحد بمثل علومه ، وما زال ديدن الناس مع من يحسنون منهم المغافلة أن ينماذجهم يقول الفائل « اصرعه قبل أن

يصر عك » أو « تَدَّ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَهْلُكَ عَشَاءً » ... فلام جرم وقع في خاطر خلاته أن يهلكوه قبل أن يهلكهم، لأنهم خانوه ! قال بعض حامديه يشتم به بعد وفاته :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخر المات  
فلم يشف ما ناله بالشفا ، ولم ينج من موته بالنجاة  
يريد أنه مات « بداء الحبس » يمن القولنج ، أو يريد أنه  
مات محبوساً كما قيل في بعض الروايات ، ولا حيلة لابن سينا في  
معاداة الرجال فإنه لو سالمهم لحاربوه ، ولو نسي أنه أسد للأنسوا  
أنهم كلاب كما قال ناقد غربي امتحن ببعض ما امتحن به  
الشيخ الرئيس .

### مشكلات الفلسفة

قبل أن نلم بآراء ابن سينا في مشكلات الفلسفة يستدعيها  
المقام أن نلم بذلك المشكلات ثم نلم بالتفسيرات التي حللت بها  
في مذاهب التقدميين عليه .

ونقول « التقدميين عليه » ونعني بهم أولئك الذين سبقوا  
ابن سينا إلى مثل موضوعاته وكان لهم أثر في تفكيره واعتقاده ،

لأن مذاهب الفلسفة جيئاً أكثر من أن يحيط بها الإحصاء في مجالة واحدة ، ولو من قبيل الإجمال .

ففي العالم من المذاهب الفلسفية يقدر من نوع من الفلسفة ... ولكنها تنقسم عادة إلى قسمين شاملين وما : قسم الفلسفة المادية وهي التي يرى أصحابها أن مادة العالم في غنى عن يديرها من خارجها ، وقسم الفلسفة الإلهية وهي التي يرى أصحابها أن المادة لا تستغني عن قدرة عاقلة « غير مادية » تستمد منها حركتها . وأشد المذاهب المادية إيماناً في مناقضة الفلسفة الإلهية هو منصب المادية الثانية Dialectical Materialism الذي يتلخص في أن المادة قديمة متحركة بذاتها مشتملة على المعاشر التي تنشى منها الحياة والمقل حسب الطبيعة المستكينة فيها ... ومن قوائمهما اجتماع الأضداد فيها ربما يتغلب ضد منها على ضده بغير اقطاع لهذه المقابلة الدائمة ، وأن الصفة « الكمية » فيها تحول إلى الصفة « الكيفية » فتشأ الحياة كما ينشأ المقل من هذا التحول . إما على التدرج وإما طفرة كما تظهر بعض أنواع النبات من الأنواع الأخرى ، فلا توجد « كيفية » إلا وهي نتيجة التغير في الكمية ، ولا توجد حالة نهائية إلا وهي تنطوي

على ما ينافضها ، فلا تبلغ تمامها إلا ظهر منها النقيض الذي تنطوي عليه . وهذا عندهم هو تفسير ظهور الحياة من المادة العمياء التي لا تشبهها ، وهو كذلك تفسير ظهور العقل في الحياة كما تطورت فيها الکیات والکیفیات على النحو المتقدم . أى نحو الانتقال بين الصد والضد والتحول من صفات الکیة إلى صفات الکیفیة . ومن تعبيراتهم المجازية أن للفورة المادية « عملاً » يتجلی في هذه الخصائص العقلية والمعنوية التي تفترن بالحياة . وهم يؤمنون بالدور الدائم في المادة الأولية ، فيقول المجلز *Engels* من أساطيرن هذا الذهب : إن المادة تتحرك في دورات أبدية تستتر كل دورة منها مداها في دهر من الزمان تلوح السنة الأرضية إلى جانبه كأنها عدم : دورة تلوح فيها فترة التطور الأعلى وتنقى بها فترة الحياة المضوية التي يتوجهها الوعي الذانی شيئاً منيراً بالقياس إلى تاريخ الحياة وتاريخ الوعي نفسه : دورة تكون فيها كل هيئة خاصة من هيئات المادة سواء كانت شمساً أو سديماً أو كانت حيواناً أو نوعاً من أنواع الحيوان ، أو كانت تركيباً كيماً أو انحلالاً كيماً – أبداً في تحول وانتقال : دورة لا يدوم فيها إلا المادة المتحركة أبداً وإنما سبب التغير الأبدى والحركة الأبدية ...

ومهما تشكّر هذه السترة ويبلغ من قسوة تكرارها في الزمان والمكان ، أو مهما نطلع فيها من شموس وأرضين ثم تغرب بعد حين ، أو مهما يطل الانتظار قبل أن تبرز هنا أو هناك منظومة شخصية أو كوكب تهيأ عليه البيئة للحياة العضوية ، ومهما ينشأ أو يتعرض من المخلائق قبل أن تنجم بينها أحياه تشكّر بأدمنتها وتتجدد لها ملاداً يسمع لها بالحياة ولو إلى قترة وجيزة ، فإننا مع هذا على يقين أن المادة في كل تغيراتها تظل أبداً واحدة وأبداً كما هي ، وإنها لن تفقد صفة من صفاتها ، وأن تلك الضرورة الحديدية التي تقضي بزوال أرفع زهرات المادة — وهي القوة المفكرة — هي بعينها تقضي بعيладها كرة أخرى في زمان آخر ..

\*\*\*

ولسنا هنا في صدد الرد على المادية الثانية أو للذاهب المادية على اختلافها ، ولكننا نتكلّم عن فيلسوف « إلهي » من غير الماديين ، فعلينا أن نجمل موقف الفلسفة الالمية من أمثال هذه الآراء .

فاليليون الأقدمون يقولون بأن الحركة الأزلية مستحيلة . لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان أو من حالة إلى

حالة . فقبل الحركة توجد المكانة أو توجد للمكان . وليس قبل الأزل سابق يسبقه في المكان أو الزمان . وإذا قيل إن المكان سابق للحركة الأولى فكأنما يقول إن المكان زمان قبل الزمان . ويرد على المادية الثانية في مسألة الأضداد بأنها قد جلت المشكلة حلاً وسكتت على ذلك ، وهو خلف لا يعقل السكت . عليه . إذ ما هي المشكلة في رأي المقل وفي التعليلات الفلسفية ؟ هي التناقض وقيام الأضداد وأين هي المشكلة إذا كان التناقض هو المخل القابل ؟

ويرد عليهم بأن الثنائية مفهومة حين يتعابـل المـقـلـ والمـادـةـ أوـ تـعـابـلـ الـرـوـحـ وـالـمـادـةـ . أـمـاـ أنـ تـكـونـ مـادـةـ وـمـضـادـةـ مـادـةـ فـ طـبـيـعـتـهاـ فـهـذـاـ هـوـ مـوـضـعـ السـجـبـ لـأـمـوـضـعـ الضـيرـ . وـعـلـىـ المـادـيـنـ الثـنـائـيـنـ أـنـ يـشـتـظـرواـ وـإـلـاـ بـدـاهـ منـ جـوابـ وـهـوـ مـاـذـاـ قـدـرـواـ أـنـ الـحـيـاةـ وـالـقـوـةـ الـفـكـرـيـةـ تـظـهـرـانـ فـيـ الـوقـتـ الـذـيـ ظـهـرـتـاـ فـيـهـ ؟

إن المسألة ليست بمسألة مقدار من السنين أو الدورات . يقال مثلاً إن عشرة آلاف سنة لا تكفي فتكفى عشرون ألف سنة . أو أن عشرين ألفاً لا تكفى فلا بد من ضعفها أو ضعفيها ، أو أن

مائة ألف سنة لا تكفي فلا بد من مليون سنة أو مليونين أو أكثر من ذلك بما يقاس أو لا يقاس . فإن عدد السنين والدورات منذ الأزل إلى وقت ظهور الحياة لا يدخل في إحصاء ولا يقبل الإحصاء .

فالمسألة إذن ليست مسألة مقدار من السنين والدورات ، ولتكنها مسألة خاصة في طبيعة المادة متأصلة فيها منذ كانت من أزل الآزال . فكيف نسي هذه انتخاصة التي لا تسمح بظهور الحياة أو العقل مثلاً إلا في سنة كذا ألف قبل الميلاد ؟ ولماذا كل هذا المروب من تقرير وجود العقل قبل المادة فإذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا إلى هذه الحالات ويلجئنا في أول خطوة إلى التليم بالأضداد ؟

وكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الأزل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العباء إلى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل في الحيوان عند بلوغه مرتبة الإنسان ؟ أيسى هذا تقدماً مطرياً بغير هداية في عقل سابق ؟ أم ننكر أنه تقدم مطرد لتهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟ إن فائد الشيء لا يعطيه كما قال الأولون . وقد كانت شفاعة

الماديين الثائرين إذا انكروا العقل الخالق أن يقفوا عند المحسوسات وأن يجعلوا للشكّلات التي لا يحملها العقليون والإلهيون . أما أن يجعلوا المشكّلة حلا وأن يستبيحوا لأقصىهم مجاوزة المحسوسات ليقولوا بالدورات الأبدية والفتروض المستقرية فذلك غير مفهوم إلا على وجه واحد . وهو أن التررض المبوط كلاماً ممكناً المبوط . والقول بالمادة أهبط من القول بالعقل ... فلنصل إذن بالمادة ولو تطوّعنا في المنيّيات التي لا يقوم عليها دليل وبدأنا العمل بالأضداد التي هي نهاية الإشكال .

\*\*\*

والفلسفة الإلهية لا تخال من المشكّلات الرويصة التي يكتنِّي  
الخلاف بين الفلسفتين على عرضها وتقسيط حلوها وتأويلاتها .  
ولكن الفرق بين الفلسفة الإلهية والفلسفة للأدية في هذا أن  
الفلسفة الإلهية لم تشقّ الباب ولم تختم الإشكال بـاقرار الإشكال ،  
وتركت الباب مفتوحاً لمن يبتغي الوصول من طريق التأمل أو  
طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراف لـالكشف واللامام .  
أما هذه المشكّلات فيمكن تلخيصها في هذه المسائل الأربع

وهي :

- (١) وجود العالم
- (٢) وجود النفس
- (٣) وجود الشر
- (٤) حرية الإنسان

فيسألون : كيف وجد العالم ؟ هل وجد بيد أن لم يكن ؟  
وبهارة أخرى : هل هو حادث من العدم ؟  
فإذا كان حادثاً من العدم فain محل العدم مع وجود الله جل  
وعلا وهو كليُّ الوجود ؟

وهل الإرادة الإلهية التي قضت بأحداثه حادثة أو قدية ؟  
إن الله قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الإرادة . لأن  
حدودها إنما يكون لما هو أفضل أو لما هو منضول ، وكلامها ممتنع  
بالنسبة إلى الله .

ثم يبحثون في القدرة الإلهية ومعنى اتصف الله بالقدرة على كل  
شيء .. فهل القدرة على كل شيء معناها القدرة على المستحيل ؟ إذن  
يكون المستحيل والممكن شيئاً واحداً في العقل وهو مختلفان ..  
أم تكون القدرة غير متعلقة بالمستحيل ؟ إذن يسأل السائل : من  
أين جاءت الاستحالة ؟ أمن مشيئة الله أم من طبيعة الشيء ؟

فإن كانت من مشيئة الله فالذى يثبت الاستحالة بمحوها إذا شاء . وإن كانت من سبب آخر فكيف يتصور السفل شيئاً غير إرادة الله يمنع ويجيز في المقولات وال موجودات ؟

تلك خلاصة وجيزة لمسألة السالم وحدوثه بإرادة الله واتساعه سبحانه وتعالى بالصفات التي تجلّى في الخلق والخلوقات .

أما «النفس» فهم يسألون عنها أهي جوهر مجرد أم جسد من الأجساد ؟

فإذا كانت جوهرًا مجرداً فكيف تدير الجسد وأين تحل فيه بالمرض الذي هي متزهدة عنه ؟ وإن كانت جسداً فما الفرق بينها وبين الجسد الذي تحل فيه ؟ وهل تنتهي كأتفى الأجساد وتتعرض للتحلل والفساد كما تتعرض أجساد الأحياء وأجرام الجحاد ؟

ويعودون إلى السؤال عن الجوهر المجرد : متى يدخل جسم الجنين ؟ وإلى أين مصيره بعد مفارقة جثثته ؟ وهل نفس الولد قطعة من نفس الوالد أو كلتاها مستقلة وجدت منذ القدم بلا تقديم ولا تأخير ؟

أما مسألة الشر وجوده في العالم فهم يسألون : كيف يوجد في العالم ما يسمى شرًّا على اختلاف معانيه ؟  
 إذا قيل إن وجود العالم من وجود الله فوجود الله منه مما يأبه ، وإذا قيل أن وجود العالم من الدلالة فالعدم يتعدم فيه الخير والشر على السواء ولا يمكن إذا كان إلا بارادة المربي :  
 هل الشر موجود أو غير موجود ؟

وأناس آخرون يعرضون المسألة على وجه آخر فيسألون : هل الشر صحيح أو غير صحيح ؟ وهل هو يوافق الخير أو ما تقيضان لا يتفقان ؟ وهل الأخيار كالأشرار إذا قلنا إن سر الخير وسر الشر لا يتفقان ؟

أما مسألة الحرية الإنسانية فليست هي من محض السائل الفلسفية التي تعامل على المفكرين الذين يقترون البحث على موضوعها ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه ، ولكنها من مسائل الفلسفة الدينية الكبرى لأنها تربط بينها وبين حساب الإنسان على أعماله وما يستحقه في الحياة الأخرى أو في الحياة الدنيا من الثواب والعقاب .

فالثواب والعقاب مقرران في جميع الأديان . ولماذا يسأل

الفلسفة الدينية مانصيب الإنسان من الحرية في أعماله؟ هل هنالك  
حر في عمل الخير والشر كما يريد؟ وهل يكون حراً في أعمال  
الحياة من خلقت له الحياة؟ وإذا كان مساراً في أعماله كما هو مسلماً  
في وجوده فكيف يتحقق به العقاب أو كيف يتحقق له الثواب؟  
يعد  
إن المدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى . ومسألة الحرية للإله أو  
الإنسانية في مذاهب الفلسفة الدينية هي مسألة التوفيق بين عمل الله  
الدليلى وبين الثواب والعقاب في الدار الآخرة أو في كلتا الدارين . ولـ  
في مـ

174

\*\*\*

تلك خلاصة سريعة لمشكلات الفلسفة الإسلامية كما عرضها ابن سينا،  
لابن سينا في حياته وعرض لها في كتابه وأقواله . وقد حلها أفلاطون  
الفلاسفة الذين تقدموه وكان له فيها رأى مستقل عنهم فواد الروا  
بعض الحلول . ويطول بنا الشرح لوتناولنا حلولهم كلها في التفصي على .  
فلسفة ابن سينا وما استقل به عنهم من الآراء ، ظانما نجحت في واحد  
هذا بحلول الفلسفه الذين كانت يدفهم ويدفعه صلة وثيقه من التمهيل والختالها  
والتعليم ، وهم أفلاطون وأرسطو وأفلاطون والفارابي وبعض فرقهم إلى  
الإسماعيلية وبعض التفاسير من قدماء الهند وفارس ، ومتتبع في د

؟ هل هذا الفصل ياجمال حلول هؤلاء الفلسفه في هذه المشكلات .

في أعمال

حلول الفلسفة

هو سبب

ب؟ بعد أفلاطون أكبر الفلسفه « الإلهين » بين اليونان ، له المحرر لأله أول من وضع بينهم مذهباً مفصلاً يجمل « الفكرة » مقدمة نيق ينبع على المادة ، سابقة لما في المرتبة وفي الزمان .

يف كه ولكنها على هذا ليس بأول الفلسفه الذين عالجوا البحث في مسألة الفكرة والمادة ، لأنها تبع في عالم الفلسفه بعد أن تقررت فيه آراء طاليس وفيثاغورس وبارمنيدس وهيرقلطيس ؛ وبعد عرضه أن ساهم كل منهم بمحضته في الحصول الحكمة الإلهية وورثها عنهم وقد حل أفلاطون وتابعوه . قوله أفلاطون وطلاب الفلسفه يعرفون أن عزهم لا « الروح » موجود وأن المادة غشاء باطل لأنها تتغير ولا تستقر في التدب على حقيقة ثابتة ، وأن « المركب » يتغير ولا يبقى على حالة ما تجترى واحدة غير « الجوهر البسيط » ... وأن المادة والروح عنصران في التعبير مختلفان ، وأن الجسد حجاب يحول بين العقل وبين الخلوص من فرد إلى عالم الكمال وهو عالم الروح ، وأن الدنيا بأسرها توجد وتزول وستنتهي في دورات تتبعها دورات « تغير انتهاء » .

وهذا فضلاً عما استفاده من أستاذة سقراط ورواه عنه في كتابه لأنّه ينحو ومحاوراته ، وهو طبقة واحدة تمثل لنا الفلسفة الإلّيمية كما وصلت في الإنداز إليه في جيل الأستاذ والتلميذ .

وقد تصرف هؤلاء الفلاسفة الأسبقون في الحكمة الإلّيمية إلى أحد بالرأي والاجتهد ، ولكنهم أخذوا جميعاً من الديانات القدิمة وسند التي تلقاها اليونان مباشرةً من بين التهرين ومصر وفارس الحكماء والمند ، أو اتصلوا بها من طريق الديانة «الأورفية» في آسيا حلول آثر الصغرى ، وهي مزيج من ديانات الهند ومصر والمجوس . لأنّ الديانة الأورفية تستدل على كل عنصر من عناصر العقائد التي تلخصناها في الأسطر السابقة ، ولا سيما الرياضة الروحية (١) وبطلان المادة وتناسخ الأرواح ، فبها جرثومة حية لكلّ نّفس وروح قال به طاليس وباريمنيدس وهيرقلطيتس ، ثم قال به بعدم لم تكن سقراط وأفلاطون .

ولا نرى في زبدة المحمول كله ما هو أحق بالتنويه في هذه استخلافه الصدد من تبيّجتين اثنين : أولاهما الاعتقاد بقصور المادة وعجزها اجتهاده عن الاستقلال بالحركة ونسبة كل حركة فيها إلى مصدر غير الملية أو مصدرها ، حتى قال «طاليس» بوجود روح في المفناطيس فليس

رواه عنه في كتابه لأنّه يحرك الحديد . وثانيتها الاعتقاد بالشمولية الروحية والمادية  
للهبة كما وصلت في الإنسان وفي الأرض والسماء . . . فان هاتين النتيجتين  
داخلتان في كل فلسفة يونانية أو غير يونانية ، من ذلك المصر  
الحكمة الإلهية إلى أحدث الصور .

البيانات القديمة وساري موضع هاتين النتيجتين فيما يلي من كل حل من حلول  
، ومصر وقاربه الحكماء للمشكلات الفلسفية كما تلخصها بعد ، وفي مقدمتها  
ورفية » في آن حلول أفلاطون .

والمحروس . لاز  
عناصر العلة

### أفلاطون

الرواية الروحية ( ١ ) العالم واحد—ولا ننسى ونحن نلخص أقوال أفلاطون  
ثومة حية لكونه في الله والعالم أن فكرة التوحيد كما نعرفها الآن في عقائد الأديان  
شم قال به بعدها لم تكن معروفة على عهد ذلك الفيلسوف ، وأن العالم وحده كان  
هو الواقع الماثل أمام الحس والعقل والخيال ، وكل ما عداه فهو  
، بالشمولية في هذا استخلاص وتفصير يحيط به كل مجتهد بما يراه ، ولا يسلم في  
صور المادة وغيرها اجتهاده من آخر العقائد الوثنية والكمائنات المترافقية والتقديرات  
بإلى مصدر في الملحمة التي كانت تتحقق يومئذ بالمفكرين وغير المفكرين .

وح في المناطير قليس لنا إذن أن ننتظر من أفلاطون فكرة واضحة عن

توحيد الله كا وصفه الأديان الكتابية بعد عصره ، وإنما كان لأرباب ايتكلم عن الله تارة وعن الآلهة تارة أخرى . ولا يفرض وجود إله . إله واحد ينفع هذه الآلهة جميعاً إلا من قبيل القياس العقلي . ثُمَّ ينفع إلى الذي يقضى بتفضيل الأفضل فالأفضل ثم اجتماع الفضيلة المثلثة متساوية في واحد لا ينعد ، وهو إله الله رب الأرباب .

واسم الله في اليونانية هو ثيوس Theos أو زيوس كاشاع وهي في اللغات الأخرى . . . وتقدير أفلاطون الكلمة يدل على وهذه إدراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل . فهو يزعم أنها مأخوذة من بز بها ثيو斯 Theos بمعنى «أنا أجري أو أتحرك» في اللغة اليونانية . فال المادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليس بحاجة إلى «فك» من يخلقها في نظر أفلاطون . وهي من ثم بحاجة إلى الله . أو مخالفة هو محرك المادة وخرجها إلى هذا النظام الذي تراه في العائين السماوات والأرضين . والله — لأنَّه عقل — لا يوجد مادة . وثُلُج يوجد عقولاً تستمد منه المادة الحركة والإدراك وتندفع به وهذه اباضة ، في معارج السكال .

وَاللَّهُ خَيْرٌ مَخْصُوصًا فَلَا يَصْدِرُ مِنْ إِلَّا الْخَيْرُ، وَلَا يَخْلُقُ إِلَّا الْخَيْرَ، الشَّجَرَةُ  
وَإِنَّمَا الشَّرُّ الَّذِي يَقْعُدُ فِي الْكَوْنِ مِنْ خَلْقِ الْأَرْبَابِ الَّذِي تَسْعَى هِيَ فِي

وإنما كان بالأرباب المخلوقة، ومن نقص المادة وهي تحاول الارتفاع إلى مرتبة ضد وجوب الكمال . أو إلى مرتبة العقل المجرد . لأن الله من جواد منحها بأس العقول الشوق إلى الكمال . فهى أبداً في اشتياق إليه ، وهي أبداً صاعدة ضيلة الإيمانانية كلاماً اتجهت من التجسد إلى التجريد .

وهي بظواهرها باطلة متغيرة .

**كاثل** وهي بحقيقةها صحيحة خالدة .

يدل على وهذه «المقى» هي لب لباب الفلسفة الأفلاطونية ، لأنه أخوذة ترمي بها على طريقة الخاصة بين موجودات الحس والموجودات اليونانية: «الحقيقة» التي تمثل للعقل ولا تشتبه للإحساس .

بحاجة إلى فكل ما يقع عليه الحس فهو في رأى أفلاطون دهم باطل . أو محاكاة للحقيقة الخفية ، أو محاولة لإبراز معنى من ذي نراء في الماء المسوسة .

وتجد مادة ومثال ذلك هذا الشجر الذي نراه : فهذه الشجرة مشمرة ، وتتدفق بها وهذه الشجرة ذاتية ، وهذه الشجرة حضرة ، وهذه الشجرة يابسة ، وهذه سامة ، وهذه قاصرة ، وكل منها فيه نقص من إلا التي الشجرة الثالثية التي لا نقص فيها . فما هي هذه الشجرة الثالثية ؟ قدر نسر هي في عالم المعنى أقوى علم العقل . وهي وحدتها التي لها وجود

صحيح لا ينتهي التبدل ولا تنصيبه عوارض الزمان ولا يزال قائمًا  
في العلم الإلهي تحكيم الأشجار المحسوسة وتبديل وترزول وهو متزه  
عن التبديل والزوال .

وهذه الحقائق المعنوية هي التي يسمى بها أفلاطون بالصخامع  
أو المثل وقد تعرف عند الناطقة بالكليات Universalia وتناسبها  
الجزئيات Particulars وهي هذه الموجودات الباطلة في رأى  
أفلاطون .

ومن عادة أفلاطون أن يعزز آراءه بالأمثلة والأساطير التي  
تقرّبها إلى تلاميذه، فهو يضرب المثل للدنيا وحقائقها وموجدهاتها  
بكهف يقيم فيه الناس وهم مقيدون يستقبلون فيه جداراً لا يتحولون  
عنه ، ووراءهم نار تسكس الفلال من خارج الكهف على ذلك  
الجدار . فالأشباح التي يرونها على الجدار هي هذه الموجودات  
أو هذه الجزئيات التي تحكم الحقيقة وليس لها بها ، وإن كانت  
تحكيمها . . . أما الصور الصحيحة فلن يراها الناظر إلا إذا أطلق  
نفسه من قيود ذلك الكهف وخرج منه إلى النور . ومعنى  
ذلك أننا محبوسون في كهف الجسد لأنني من الحقائق إلا أشباهها  
المحاكيّة لها، فإذا خلصنا من ذلك الخبس إلى عالم «العقل المجرد»

فهناك الحقائق الخالدة التي لا تتوقف على المكان ولا تنساها عوارض الزمان ، ولا يصيّها التّقْسِيم والتّبديل كَا يصيّب الأشباح المترافقّة على الجدار المطوي في الظّلّمات .

والمُقْلِّبُ المُجْرِدُ النّى يدرُكُ هذِهُ الْحَقَائِقَ أَرْفَعَ قَدْرًا مِنَ الْقُوَّمِ النّى يدرُكُ الْمَعْلُومَاتِ لِلْإِلَبَسَةِ لِلْأَجْسَادِ ، فَهُمَا عَقْلَانِ لَا عَقْلٌ وَاحِدٌ فِي الْإِنْسَانِ ، أَوْهُمَا نَسَانٌ إِحْدَاهُمَا أَقْرَبُ إِلَى التّجْرِيدِ ، وَالْأُخْرَى أَقْرَبُ إِلَى التّجْسِيمِ .

ولم تخف على أفلاطون تفاؤلُهُ هذا الرأي ومقارناتِ القول بوجود الصّحّاحِ المُجْرِدِ بمُعْزَلٍ عن الأجسام المادّية . فقد وَجَهَ إِلَيْهَا فِي بَعْضِ مَحَاوِرَاهُ مَنَاقِضَاتٍ لَا تَقْلِي فِي قُوَّتِهَا وَإِقْناعُهَا عَنِ الْمَنَاقِضِ الَّتِي هاجَهَهُ بِهَا خصُومُ رأيهِ . ولَكِنَّهُ يُرِي أَنَّ الْفَكْرَةَ فِي أَسَاسِهَا صَحِيحَةٌ كَافِيَّةٌ لِتَغْيِيرِ الْمَعْلَاقَةِ بَيْنِ عَالَمِ الْمُقْلِّبِ وَعَالَمِ الْمَادَةِ ، وَإِنْ تَسْتَرِّ تَطْبِيقُهَا فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ . لَأَنَّ الْمُجْرِدَاتِ لَا تَنْحَصِرُ فِي وَهِينَا كَا تَنْحَصِرُ فِي الْمُحْسَوْسَاتِ .

وَلَيْسَ فِي مَذْهَبِ أَفْلَاطُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ جَمِيعَ هَذِهِ الْمَحَاوِلَاتِ الْمَادِيَّةِ الَّتِي تَغْفَلُوا فِي مَرَاتِبِ الْخَلْقِ وَالْجَهَالِ . ولَكِنَّهُ يُؤْمِنُ بِأَرْوَاحٍ وَسُطُّوحٍ بَيْنَ اللَّهِ وَالْإِنْسَانِ كَأُنْهَا الْمَلَائِكَةُ فِي الْأَدِيَانِ الْكَتَابِيَّةِ .

ويسمى الأرواح المعاونة Demiurges وينسب إليها التشبيه بالإله الواحد الصمد في خلق الخير والجمال، وهو يرى أن الأرواح تسر الكواكب السيارة وتتحرّكها في أفلأ كها المنتظمة، وإنها تتوجّي الدوران لأن الكون كله مستدير، وإنما كان مستديراً لأن التشابه خير من المتنافر أو الذي لا تتشابه أجزاؤه . والكرة المستدرة هي أفق الأشكال بتشابه الأجزاء .

أما قدم العالم أو حدوده فأفلاطون يقول بأن «الزمان»، هو محاكاة للأبدية، أو هو الأبدية التي تسمى إليها منزلة المخلوقات فانه سرمدٌ مزه عن التحيز والأجل المحدود. لا أول له ولا آخر، ولا مكان له ولا زمان. وهو — بكرمه وانسامه — قد شاء للمخلوقات أن تتشبه به في صفات الكمال، فأراد لها الدوام وأحب أن يعصيها من الدخور والفناء، ولكنه لا يخلع عليها دوام «الأبدية» لأن دوام الأبدية صفتة جل وعلا فهو لا يخلعها وهي لا تستقل من التسمّ بها إلى التنم عليه. فأعطياها دوام الزمان لأنه أكل دوام ترقى إليه المخلوقات. وأبدع الفلك والزمان بما فشمل بهما جميع مخلوقاته. ومن هذا يظهر أن

**المادة الأولى أو الميولي** كما يسمىها الفلاسفة أقدم من الفلك وأقدم من الزمان .

### (٢) وجود النفس

أما النفس فهي موجودة في رأى أفلاطون كاً تقدم: وجدت في عالم العقل أو للمعنى أولى عالم الصاحب والمُمثل الذي أجلنا القول فيه . فهى تعرف المخائق بالذكر ولا يمحجها عنها إلا حجاب الجسد وضلال المحس والشهوة ، وهي خالدة لا تموت لأنها جوهر بسيط لا يتحلل كاً يتحلل الجسد المركب . ولكنها تلبس المادة في حياتها الجسدية ثم تفارقها إلى عليةن لتعيش بين الأرباب والملائكة والأرواح . ومصيرها مقدور بمصير المادة التي تلبسها . فإن هبطت مع مادة الجسد صارت إلى جسم حيوان أو حشرة أو مخلوق حثير ، وإن ترفت عن مادة الجسد صدت إلى الرفيق الأعلى ، وعادت إلى عالم الخلد والكمال .

ويبدو من كلام أفلاطون عن النفس أو عن الروح أنها طراز ثالث من الموجودات بين طراز الموجودات المعنوية والموجودات المحسنة . لأنها تشارك مع كلّيّها في حياتها الجسدية . فتقبل ثم تعمل مع الجسم في أداء الوظائف الحيوية

كان المولى العلية والأحسين الرفيعة والشهوات الجاثمية . وقد يحصل أفلاطون لهذه الوظائف المختلفة أما كن مختلفة من بنية الإنسان . فالنفس المعاقة في الدماغ ، والنفس الحاسة في الصدر والنفس المشتيبة في الأحشاء . ولا يفهم من هذا أن النفس تقوس ثلاثة أو أنها منقسمة إلى عناصر ثلاثة ، وإنما يستخلص منه أن النفس لا تعمل في عالم المقولات كما تعمل في عالم المحسوسات والمشهيات ، لأنها تلتقي في بعدها بقيود لا تلتقي بها في بعدها الآخر . فهو اختلاف في القدرة على التجدد بغير عائق أو بسائق كبير أو صغير ، وليس بين هذا الرأي في النفس وبين رأي البراهمة فيها فرق كبير .

### (٣) وجود الشر

والشر في الدنيا موجود ولكن من ضرورات المادة في قصورها ومحاولتها التي تشرب بها إلى ما هو أكل وأعلى . أما الله فلم يخلق إلا الخير ولا يصدر عنه إلا الخير ، وكانت قصور المادة طبيعية فيها عند أفلاطون لأنها قاصرة بذاتها معارضة لما يحركها ويسمو بها على طبيعتها . وهنا يجدون من أقواله في هذا الموضوع أن إرادة الله لا تجعل الضرورات ولكنها تقربها إلى الخير

والكحال بما تضفي عليها من عالم الحق والعدل والنزاهة . فإذا كان سبب الأمر من عالم العقل فاته يوحى إليه فيبتلى عنده وحيه ، وإذا كان سبب الأمر من عالم الضرورة أو عالم المادة فهو معارض للعقل ، ومنه العناد والشر والفساد

#### (٤) حرية الإنسان

وواضح من خروي هذه الآراء أن أفلاطون لا يقرن بين مسألة العدل الالهي ومسألة الحرية الإنسانية كما يفعل الباحثون في مسألة القضاء والقدر من المؤمنين بالأديان الكتابية . لأنه لا يرى أن الله يظلم الإنسان بما يصبه من ضرورات المادة وتقاضي الأجساد . بل يعطيه الخير والجمال ويسيئه على المادة التالية ويطيره بالغيبة على شهواتها وزراؤتها وضروراتها ، ويهب له النفس المبردة ليتصر بها على التوازع المتلبسة بالتجسم وتقاضي الجسم .

#### أرسطو

والمعروف عن أرسطو أنه تليذ أفلاطون بل أكبر تلاميذه وأكبر فلاسفة اليونان وفلاسفة الزمن القديم غير مدافع . ويرى

بعض المحدثين أنه نعم مقابل لخط التفكير الأفلاطوني يتسمه تارة فاما في  
يتم به تارة أخرى . وهو رأى صحيح إذا أردنا به التفرقة بين إلها ليس  
ذلك الأفكار الأرسطية وجلة الأفكار الأفلاطونية في جحيم كة قبلها  
باحث الموضوعات . ولكننا إذا قصرناه على الفلسفة الإلهية فإن المرة  
؟ يبلغ هذا المبلغ من التقابل ولا سيما التقابل بين العطاء <sup>ليست</sup> <sup>عند</sup>  
لتعارضين لأننا نستطيع أن نقول إن الفلسفة الإلهية عند أرسطو <sup>كائن</sup> <sup>أ</sup>  
عند أستاذة موحدة الأساس موحدة الآفاق مع زيادة في النطء" فالكـ  
ـقص في الخيال والاعقاد في جانب التلبيذ الكبير ، وتبين لأن الأـ  
ـنا هذه المشابهة من المقارنة بين رأيهما في السالم والروح ومسائلهما من  
ـلش ومسألة الحرية الإنسانية .  
ـإلى من ؟

١٣

فأرسطون يرى كما يرى أفلاطون أن الميول لا تحتاج إلى ويه  
ووجد ولكنها تحتاج إلى محرك ترجع إليه أسباب جميع حركاتها حتى يز  
انها قديمة وإن كان إثبات قدمها بالبرهان غير مستطاع . والجزئية  
والتحرّكات لا بد لها من محرّك ، ولا بد لهذا المحرّك منها بالجزئية  
محرك غيره وهكذا إلى نهاية يستقر لديها العقل لأن العقل عقله ا  
المطلق . يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية .

يتمه فما هي هذه النهاية التي يحسن فيها الاستقرار ؟  
لضرة إنها ليست حركة أخرى ، لأن الحركة الأخرى تستلزم  
في بعدها كاملاً تقدم . فعن إذن شيء يحرك غيره ولا يتحرك .  
بغة الإللان الحركة تحول بالكيفية أو تحول بالكلية أو تحول بالمكان ...  
نقطة القطب ليست حركة من هذه الحركات بالأمر الذي يجوز في حق  
نحو أصل الكائن الأول أو الملة الأولى .

في النطع فالكائن الأول ينبغي عقلاً أن يكون واحداً غير متجزئاً  
، وثبت لأن الأجزاء تسبق الكل للتجمع منها ، كاملاً لأنه لا ينتظر  
ح وملائكتها من خارجه يستوفيه ، محسناً لا تشوبه مادة لأن المادة تتضرر  
إلى من يحركها ، قدماً بغير بداية أو نهاية لأن البدایات جميعاً  
لا بد أن تتعنى إليه .

تحتاج لا ويستطرد أرسُطُو على هذا النحو في تصور المقدمة الإلهية  
حركة كثتها حتى يزعم أن الكائن الأول — أو الله — غير عالم بالكليات  
. والجزئيات . لأن العلم بالكلية يأتي بعد العلم بالجزئية ولأن العلم  
لم يحرك مرتباً جزئيات يقع أجزاء على أوقات متفرقات ، ولكن علم الله هو  
المترافق لنفسه . وهو السعادة العليا لأنه لا يعقل إذن إلا الكمال  
المطلق بغير حاجة إلى شيء يستوفيء من المعلومات ؛ ويقتضي

تسلل التفكير على هذا النحو عند أرسطو أن الله غير مريد لأن الإرادة اختيار وطلب، ولأن الاختيار تردد والطلب فافتقار . . .

وهذا الكائن الأول هو الملة الأولى لحركة الميول، ولكن لا يُفهم من هذا أنه أقدم من الميولي بالزمان بل أقدم منها بالذات كاً يكون السبق بين المقولات . فالنتيجة المقلية تلي المقدمة ولكنها لا تُخلق بعدها في الزمان . والعالم كله لا يُخلق في زمان لأن الزمان لا يوجد قبل العالم ، ولو وجد قبل العالم لكان معنى ذلك أنه زمان قبل الزمان ، وإنما الزمان مقياس حركة العالم فهو والحركة مقتربان .

وأله يحرك العالم لأنه غاية العالم وقبلته التي يسعى إليها وهذا يقتضينا شرح الأسباب في مذهب أرسطو وهي أربعة : (١) مادة الشيء كالورق في الكتاب ، و (٢) فاعل الشيء وهو مؤلف الكتاب و (٣) صورة الشيء وهي ماهية الكتاب التي تجمله كتاباً وبغيرها لا يطلق عليه اسم الكتاب ، و (٤) غاية الشيء وهي التي من أجلها يوضع الكتاب أو هي القراءة والتعليم والاطلاع . والغاية عند أرسطو هي ألم هذه الأسباب وإن جاءت في

النهاية ، والله هو علة الموجودات الأولى لأنه هو غايتها التي تسعى إليها وتشددها وتشتاقها . وتشترك في هذا السبيل من المميوبي إلى الصور المترتبة في درجات الكمال .

فكل وجود فهو حركة .

وكل حركة فهي حركة إلى الله .

لأن الحركة عند أرسطو هي انتقال المادة من المميوبي إلى الصورة ، ولا يفهم من ذلك أن المميوبي توجد بغير صورة أو أن الصورة توجد بغير هيلوي . بل يفهم منه أن الصورة تدخل في المادة حتى تنزل إلى مرتبة الجمادات الخصيصة التي يخيلي إلينا أنها لا صورة لها على الإطلاق ، وإن الصورة تعلو بالمميوبي حتى ترقى إلى مرتبة الكائنات التي يخيلي إلينا أنها لا مادة لها على الإطلاق ، وربما كانت صورة شيء مادة لشيء آخر . فانلتب له صورة تميزه من صور الجمادات الأخرى ، ولكنها هو نفسه مادة لصورة المثال .

وكلا ارتفعت المادة في الصورة اقتربت من الله ، لأن الله هو الصورة «المحض» التي لا تمتزج بها المميوبي بحال .  
فإله لا يريد السالم .

بل العالم هو الذي يريد الله لأنّه يحتاج إليه ويرتفع إلى الكمال كلّا اقترب منه.

وكل متحرك إلى طلب الكمال فهو « عاقل » فينجدب إلى العقل الأول ويرتفع إليه بالشوق المكتنون فيه . ولهذا لزم في الكواكب أن تكون لها عقول .

ويجب أن تفهم الصورة كما يريدها أرسطو على معناها الصحيح . فليست صورة الإنسان مثلا هي الشكل الذي ترضه لنا الصورة الشمية ولا هي الشكل الذي يرضه لنا المثال للنحوت ولكنها هي كل تركيب الإنسان الذي يميزه من المادة أو يميزه من الموجودات الأخرى . أو هي « ماهيته » التي يصبح بها إنساناً وبغيرها يزول عنه وصف الإنسان .

وقد أنكر أرسطو « المثل » الأفلاطونية وإن كانت براهينه في إنكارها ليست بأقوى من براهين أفلاطون صاحب الفكرة وشارحها ، ورغم أن أقوى برهان لأرسطو في هذا الصدد أن الشيء باختلاف أجنباته وتقسيماته يحتاج إلى أمثلة علية متعددة لا إلى مثل واحد . فالمثل الأعلى للإنسان الفيلسوف ماذا يكون ؟ أيكون حيواناً مثاليّاً أو إنساناً مثاليّاً أو فيلسوفاً مثاليّاً أو مادة

مثالية إلى آخر المثاليات التي يمحكمها؟ وكيف يكون المثال معيناً أو قابلاً للتعيين مع أنه عام لا يخصص بما يجعله مستغلاً بكيانه؟ ومع أن هذا هو الفرق بينه وبين الخاص المستغل بالكيان؟  
كيف يكون شيئاً مستغلاً وهو مشابه لجميع الأشياء؟

على أن أرسطو هرب من «المثال» الأفلاطونية ووقع في «الصور» التي تستغل عن الميولي ... فان «الصورة» لا تخلق الميولي والميولي لا تخلق الصورة، بل كلاماً عنده موجود يلتقي بيته فيتصورها السفل بمد هذا الالتفاء، وليس يخرجها من الشكالة وصفة «الميولي» التي لا صورة لها، بأنها موجودة بالقوة ووصفه الميولي المصورة بأنها موجودة بالفعل . فأنها على كل حال موجودان غير معدومين .

وخلاصة مسألة العالم عند أرسطو أن الله أعطى «الميولي» الحركة . فاستفادت الصورة ، ولا تزال الحركة ترتفق بالصورة في معارج الكمال فتحتفظ الميولي كلما بُرِزَت الصورة . وترتفق الصور كلما توارت فيها فوضى الميولي أو المادة الأولى . حتى يوشك أن تكون صورة حضناً ولكنها لا تكونها . لأن الصورة الحضن هي الله الواحد المفرد بالكمال . ولماذا يستغني عن الحركة

ويقال فيه إنه المركب الذي لا يتحرك ، لأنّه لا يطلب بالحركة صورة أعلى . فإن له المثل الأعلى .

ومن اللازم أن نذكر هنا أن أرسطو يستلزم وجود «جوامِر» أخرى غير الله تتحرك غيرها ولا تتحرك ، لأنّ الحركات أكثر من الأجسام المتحركة ، فلابد أن تنتهي بحساب الفلك كما كانوا يفهمونه إلى حركات ثابتة في الفلك الأعلى ، وهو يعتمد في هذا القول على الفلكيين للعترين في زمانه لأن علم الفلك أقرب العلوم إلى الفلسفة . إذ كان يبحث في جواهر يتناولها الحس ولستّها لا تبني . أما الرياضيون كملاء الحساب والمندية فليست في علومهم جواهر يبحثون عنها ، ومن أقوال بعض الفلكيين - وهو بودكوس Budoxus تبلغ الثوابت في الفلك خمسة وخمسين ، ولكنها تنقص في قول كاليليس Callipus إلى سبعة وأربعين . لأنّه يضم بعض الأفلاك إلى بعض تلك الجواهر السماوية .

\* \* \*

## ( ٢ ) النفس

والنفس عند أرسطو جوهر أو صورة . لأن الصورة هي التي

تحصل للجسم «ماهيته» ، ولا ماهية للإنسان بغير النفس الناطقة... فالنفس هي جوهر الإنسان أو هي صورة الإنسان التي يحسب بغيرها من الميول أو من الأجسام ذات الصور الأخرى . ولعلنا نسمى النفس باسمها الصحيح عند أرسطو إذا قلنا أنه يعني بها القوة الحيوية ، لأنه يجعل للنباتات نفساً . والحيوان نفساً ، ويقرن بين نفس الإنسان وجسده فيقول في كتاب الروح : إن السؤال عن النفس والجسد هل هما واحد حيث كسؤال من يسأل : هل الشعور والشكل الذي يطبعه فيه القالب واحد . . . وقد سخر في هذا الكتاب من فيثاغورس وتناسخ الأرواح لأن النفس والجسد في رأيه لا ينفصلان . أو على الأقل جزء من النفس ملازم للجسد يهلك بهلاكه . . . ويندو الترافق بين معنى النفس ومعنى القوة الحيوية من وظائف النفس الأربع التي يربتها أرسطو من القوة المذائية إلى القوة الحسية إلى القوة الارادية إلى القوة الذهنية وهي أرقاماً وأقربها إلى التجريد .

وإذا تكلم عن الجوهر الخالد في الإنسان «فالعقل» هو العق الذي يتبرأ إلى التهمن من كلامه قبل النفس أو الروح .

فمنه مثل أن الجواهر ثلاثة : جوهر محسوس هالك كالنبات والحيوان ، وجوهر محسوس غير هالك لأنه لا يتغير إلا بالحركة دون غيرها كالأجسام الساورية ، وجوهر ليس بمحسوس ولا بهالك كالنفس الناطقة في الإنسان أو الجوهر العاقل فيه .

لكن هذا الجوهر العاقل في الإنسان لا ينطوي به « الفردية » لأنه عام في جميع العقول . فالناس مختلفون أفراداً بميلول الجسدية فيحب هذا القاتمة ويحب غيره الخضر ويحب غيرها الحمر أو البقول . ولكنهم يتفقون على خاتمة الحساب وحقائق العلم المجردة وإن فكروا فيها متباعدين بالمكان والزمان . فالعقل جوهر باق لا يزول لأنه مجرد بسيط . ولكنه يقاء لا ينطوي بأحد الناس ، ولا يكون إلا للعوم . لأنه ليس بعقل ولا بعقل أفراداً منفصلين ، إذ كانت أحكام العقل في جميع العقول سواء . ومع هذا لا يرتقي العقل في الإنسان هذا المرتقى إلا بقياس من العقل الفعال ، لأن عقل الإنسان الذي يدرك الوجود الخارجي عقل قابل أو منفعل وإنما يترقى من ذلك إلى إدراك المجردات أو الكلمات بحركة نحو العقل الفعال ، وهو مرجع جميع المقولات .

## (٣) الشر :

وإذا كان هذا هو تفسير أرسطو لوجود العالم وجود الله فلا اعتراض عليه إذن بوجود الشر أو بعنتانه لحكمة الله . لأن الله لم يضع الشر في العالم ، وإنما كان علة لحركة العالم بالشوق إليه كما يكون المحبوب علة لاشتياق المحب ومحركه إلى لقائه ، وهو صاحب الفضل في ارتقاء الميولى إلى الصورة ، وارتقاء الصور إلى الكمال ، لأنه هو النهاية . فهو العلة الأولى لارتقاء الموجودات .

## (٤) حرية الإنسان :

ومن الواضح أن الإرادة الإنسانية لا تصبح في رأي أرسطو مشكلة تحتاج إلى التوفيق بينها وبين العدالة الإلهية . إذ كان الله نفسه في مذهب أرسطو متزهاً عن أن يريد ما يقع للإنسان أو ما يقع من الإنسان . فهو لا يريد شيئاً لأنَّه لا يحتاج إلى شيء أو لأن الإرادة تغير وحركة ، ولا حركة له بالكيف ولا بالكم ولا بالمكان .

## أفلاطين

وَالثَّالِثُ الْتَّلَاثَةُ الَّذِينَ كَانُوا لِمَ الشَّأنَ الْأَكْبَرِ فِي مَذْهَبِ ابنِ سِينَا هُوَ أَفْلَاطُونُ إِمامُ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْمُحْدِثَةِ، الَّتِي وُلِدَتْ فِي أَوَّلِ قَرْنِ الْثَالِثِ لِلْمُسِيحِ (٢٠٤ م) يَاقْلِيمُ أَسِيُوطِ.

وَلَيْسَ أَفْلَاطُونُ مِنْ طَبَقَةِ أَفْلَاطُونِ وَأَرْسَطُوا فِي الْعِبْرِيَّةِ الْفَلْسُفَيَّةِ أَوْ مُلْكَاتِ النُّطُقِ وَالْتَّفَكِيرِ، وَلَكِنَّهُ يَصَارُ عَنْهُمَا أُوْرِيفُوهُمَا فِي بَعْدِ الْأُخْرَى وَاتِّسَاعِهِ بَيْنِ الشَّغُولِيَّنِ بِالْفَلْسُفَةِ الإِلَمِيَّةِ، لِأَنَّ الْمُنَاصِرِيَّنِ الَّتِي أَدْخَلُوهُ فِي مَذْهَبِهِ أُوْفَى مِنْ جَمِيعِ الْمُنَاصِرِيَّنِ الَّتِي دَخَلْتُ فِي مَذْهَبِ أَرْ-عَوْأَوْ مَذْهَبِ أَفْلَاطُونِ. قَدْ خَتَّمَ الْمُبَاحِثُ الْفَلْسُفَيَّةُ وَاحْتَدَمَتِ الْمُبَاحِثُ الْدِينِيَّةُ يَوْمَ تَصْدِيَ أَفْلَاطُونَ لِلشَّكَلَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي عَرَضَتْ لِطَوَافِ الْفَلَاسِفَةِ وَقَوْمَاهُ الْأَدِيَّانِ.

طَبَعَ مَعَ أَفْلَاطُونَ، وَدَرَسَ مِنْطَقَ أَرْسَطُونَ، وَنَهَتْ قَبْلَهُ فَلْسُفَةُ الرَّوَاقِيِّينَ وَالْأَيَّقُورِيِّينَ، وَشَاعَتْ فِي عَصْرِهِ فَلْسُفَةُ «الْمَارِفِينَ»<sup>(١)</sup>. وَسَمِعَ مُجَادِلَاتِ الْآيَاءِ الْمُسِيحِيَّةِ، وَتَمَلَّمَ فِي

---

(١) Gnostics

الإسكندرية ورحل إلى البلاد الفارسية ، وأقام برومة وهي على حالة تلقي الفياثير الإنسانية وتستعرضها إلى طلب القرار في عالم الإيمان . فدخل في حسيانه من عناصر الفلسفة الإلهية ما لم يدخل في حسيان فيلسوف قبله ، ولاحظ من التلقّات الفكرية ما لم يلاحظه المناطقة أو الروحانيون في العصر التي تقدمته . فكان مذهبـه هذا الثـانـي بين الشـغـولـين بـثـلـاثـةـ المسـائلـ الإـلهـيـةـ منـ جـمـيعـ الـأـدـيـانـ ، سـوـاءـ نـهـمـ الـأـسـرـاتـيلـيـلـيـونـ أوـ الـمـسـيـحـيـوـنـ أوـ الـمـسـلـمـوـنـ ، وأـصـبـحـ حـلـقـةـ الـاتـصالـ بـيـنـ جـمـيعـ هـؤـلـاءـ الـفـكـرـيـنـ ، لـأـنـهـ يـلـتـقـونـ بـهـ فـيـ طـرـيقـ وـاـحـدـ حـيـثـاـ اـتـجـهـتـ بـهـ الـأـرـاءـ وـالـفـرـوضـ .

ومن أمثلة هذا المتقى الجامع مذهبـه في الله والـعـالـمـ عـلـىـ التـخـصـيـصـ .

### (١) العالم

فهو يتمشى مع أرسطو في مقدماته التي انتهت به إلى السفل المجرد والملة الأولى ، ولكنـهـ يتجاوزـهـ أـشـواـطـاـً بـعـيـدةـ فيـ التـزـيـيـهـ والتـجـزـيـدـ . فـيـرىـ أنـ اللهـ — أوـ الأـحـدـ — منـ وـرـاءـ الـوـجـودـ وـمـنـ وـرـاءـ الـصـفـاتـ ، لاـ يـعـرـفـ وـلـاـ يـوـصـفـ ، وـلـاـ يـوـجـدـ فـيـ مـكـانـ

ولا يخلو منه مكان ، وكله هو الكمال الذى نفهمه بعض التفاصيل  
بنقى التقصى عنه . وهىأت أن نفهمه يائيات صفة من الصفات للأمة  
لأننا نستطيع أن نقول إنه لا يمكن هكذا ولكتنا لا نستطيع أننا  
نقول إنه « هكذا يكون » .

ويقول أفلوطين كما يقول أرسطو إن الله أو «الاحد» لا يشغل يسرا ذاته . لأنّه مستغنٍ بذاته كل الاستغناء .

أما العالم فقد نشأ من صدور العقل عن «الأحد» وصد النفس عن العقل، وصدر المحسوسات عن النفس في اتصاد المحسوسي أو الملادة الأولى.

وتفصيل ذلك أن «الأحد» عرف ذاته وتأملاها، فـ«المقل» من هذا التأمل، وأن المقل يعقل الأحد فهو مثله، وإن كان دونه في مرتبة الوحدانية، ثم يعقل ذاته ذ

من الفتن عقله لذاته عقل دونه وهو «النفس» ... أو هو القوة سمات المعاقة التي أبدعت هذه المحسوسات .

طبع» ومن البديه أن صدور الجسم من الجسم ينقصه ويخرج شيئاً منه ينتقل من المعنى إلى الآخر فينقص بانتقاله . أما صدور تجاه كثرة من العقل فلا ينقصه ولا ينفرد من شيء فيه ، وعلى هذا التفكير الحال خفهم صدور العقل عن «الأحد» الذي لا يستويه شخص وينكمش حال من الأحوال .

«الم والنفس — وهي المرتبة الثالثة في الوجود عند أفلاطون — تتجه إلى العقل فتشجع معه في مقام التجريد والتزية ، وتتجه الأخلال «الميولي» فتبعد عن التجريد والتزية ، ولهذا تخلق الأجسام تضفي عليها الصور على سبيل التذكر لما كانت تتأمله ، وهي وصل حل عالم القدرة الكاملة أو عالم الصور المجردة . وهذه المحسوسات ، اتصالها بالظلال المعقولات قبل أن تيزّها النفس في عالم المحسوسات ، وهي كأطياف الحالم وهو يستعيد بالرؤيا ما كان يبصره بالبيان . فـ «المحسوسات كلها أوهام وأحلام ، وكلها غشاء باطل يزداد فهو بعيداً من الحقيقة كلما ابتعد من العقل والحد في اتصاله بالميولياته فخطبة دون طبقة ، فإن العقل دون «الأحد» والنفس دون

العقل، والمحسوسات دون النفس، وهكذا تهبط الموجودات بعد طبقة حتى تتصدر إلى «الميولي» التي لا نفس معها، معدن الشر في العالم؛ لأنها سلبٌ محضٌ يحتاج أبداً إلى وهو الإيجاد أو الإيجاب.

### (٢) النفس

وقد صدرت النفس الفردية من النفس الكلية ، كالنفس الكلية التي صدرت منها اتجاهات . فهى باتجاه النفس الكلية إلهية صافية ، وباتجاهها إلى المحسوسات والا حيوانية شهوية . وليس النفس عند أفلوطين ملازمة كما يقول أرسليو ، بل هي جوهر منفصل عنه سابق له الأفلاطونية ، فلا تقبل الفناء . ولا يحصرها الزمان أو المكان . وهي تصدر من النفس الكلية اضطراراً كما صدرت الكلية من العقل الأول . مستجيبة لطبيعة الإصدار في العقل . والشوق الميولي الذي يتربع على الميولي إلى المحسوسات فالمقولات .

### (٣) الشر

والشر في العالم هو «الميولي» لأنها سالبة تنزل بالمعقول

والروحيات التي تلبسها . ولا يحيد عن الشر مع وجود الميولي وقديماً وضرورة الملابسة ينها وبين العقل والنفس في دور من أدوارها ؟ وعلى النفس أن تجاهد ها وتنتصر عليها وعلى شهواتها فإن أفلحت عادت إلى النفس الكلية خالصة مخلصة ، وإن لم تفلح عادت إلى الجسد مرة أخرى ، وتقيت في كل مرة جزاءها على الذنب التي اقترفها في حياتها الجسدية الماضية . ويجرى الجزاء دقة بدقة على سنة العين بالعين والسن بالسن والمحروم قصاص . فن قتل أمه مثلاً يعود إلى الحياة الجسدية امرأة ويفتله ابنه تكثيراً عن ذنبه وإبراء له من وصيته التي تلزمها ملابسة الميولي حتى يتظاهر منها .

#### (٤) الحرية الإنسانية

ولا حرية للإنسان كما رأيت ، لأن وجوده ضرورة يستلزمها الصدور وملابسة الميولي . ولكنها يقاوم تلك الضرورة بجهاد الشهوات ، فيترقى من مرتبة الحسن إلى مرتبة التأمل إلى مرتبة الكشف ، وينتقل من شتات الحسن إلى استجاع العقل إلى وحدة « الأحد » ورضوان الكمال . فجزيءه ضرورة الارقاء عن ضرورة الانحدار . ولا محل ينهمما لشيء

من الاختيار، وإن قال به أفلوطين في بعض الأحيان .

\* \* \*

ولابد لنا من التنبية هنا إلى حقيقة يعرفها كل من راجع فلسفة أفلوطين في مواضعها المترقبة، وهي أن مذهبه أعمى المذاهب الفلسفية على التلخيص ، لكثره العناصر التي دخلت فيه وحاول التوفيق بينها وهي عصية على التوفيق ، ولأنه لم يترك بهذه كتاباً مفصلاً تشرح الناس تفاصيله ومواطن التسوض من آرائه ، إذ كان تعويله الأكبر على أثره الشخصى البالغ على ما يظهر من سيرته وسير مریديه . فقد بلغ من قوة هذا الأثر أن أناساً من السراة الدين كانوا يستمعون إليه باعوا قصورهم وجوامهم وحطامهم ليتحققوا به وينتصروا على غواية المال والشهوات ، وخطر له أن يهرب هذا السلطان الشخصى الساحر في إصلاح الحكم وإقامة جمهورية فاضلة على قواعد الجمهورية الأفلاطونية ، لو لا أن فساد الحكم في عصره قد تخطى كل درجات في الإصلاح .

وهذا الأثر الشخصى هو الذى أبقى للناس مذهب وقصصيات آرائه ؛ لأن مریديه وأتباعه كانوا ينسون أنفسهم ويدركونه ،

ومنهم من كان يتورع عن تسمية مكتفيًا بالإشارة إليه كما يشار إلى المعبود المنزه عن الأسماء ، ولو لا اثنان منهم على الخصوص لما عرف التخلف شيئاً كثيراً عنه ولا سيما قراء العربية ، ونعني بهما فرفريوس والإسكندر الأفروديسي .

أما فرفريوس فهو لقب « ملك الصوري » الذي كان عبداً فتحرر وسمى ملوكاً رمزاً للحرية بعد الاستعباد ... وكان معلمه الأول يداعبه باسم بورفيرى أو الأرجوان لأنه لم يلبس الملوك ، وهو الذي نجح مذهب أفلوطين في الكتاب الذي بالتسوعات وألف « ايساغوجي » في المتنق وهو للرجوع الذي اعتمد عليه الشارقة في دراسة منطق أرسطو بعد التوفيق بينه وبين أقوال أفلوطين . وأما إسكندر الأفروديسي فالذى يعنينا من آثاره في هذا القام كتاب « الثاولوجيا » كذا عرف بين فلاسفة المسلمين ، وهو موجز التاسوعات الثلاث الأخيرة ، وكان المتقد بين فلاسفة المسلمين أنه من كتب أرسطوفي الإلهيات . وقد كان إسكندر أول من تكلم عن العقل الميولانى في الإنسان ، وقال بأنه يتوقف في خروجه من القوة إلى الفعل على مدد من العقل الفعال وهو العقل المشرف

على ما تحيط القمر وعلى عالم الإنسان فيه ، وسمى بالميولاني تشبيهاً له بالميولي الفي تقبل الصور من غيرها.. وكان من رأى الإسكندر أن انتظام العالم قد تم لأن النظام لا يلزم منه حتى أن يسبقه « عدم نظام » . وإنما يسبقه الله بالذات لا بالزمان .

### الفارابي

والفارابي هو أول الفلسفه المسلمين الذين تلذذ لهم ابن سينا نوعاً من التلهذة كالتقدم ، فقرأ له واتتفع بما قرأ في فهم مضمون الفلسفه اليونانية ، وكان « للعلم الثاني » ملحاً كاملاً له في محضلات الفلسفه الإسلامية بجهلتها . لأنه أضاف مسائل الحكمة الدينية إلى مسائل الحكمة المتعقية وأدخل مسألة التوفيق بين العقل والوحى في حسابه ، وقد كانت من المسائل المديدة في الإسلام فلم يبل فيها أحد بلاه الفارابي ولا جاور أحد فيها مداره الذي انتهى إليه وإن تبعه في هذا المجال كثيرون ... ومن توفيقاته أنه سمي العقل الفسال بالروح الأمين وسمى المقول بالملائكة وسمى الأخلاق التي فيها المقول بالملائكة الأعلى وقال إن صفات الله الأزلية هي للثلث الأولى .

والذى اتفق عليه جلة النقاد أن فلسفة الفارابى فلسفه إسلامية لا غبار عليها . فلم ير فيها جمهة المسلمين للعنين بالبحث الفكري حرجا ولا موضع ديبة ، ولا نخالها تغضب متديناً بالإسلام أو بنيء من الأديان .

فالمعلم الثاني ييرى المعلم الأول — وهو أرسليو — من إنكار خلق العالم، ويفسر آراءه التي تلخصناها من قبل على وجه يرضاه المؤمنون بالله والنبوات .

فألا عذره هو «السبب الأول» والسبب الأول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه بحال . فكل شيء له سبب ، وكل سبب له سبب متقدم عليه . ومكذا إلى السبب الأول الذي لا يقده سبب من الأسباب . وإلا وقسا في الدور والتسلسل وهذا باطلان .

وهذا السبب الأول « واحد » لا يتكرر ، بسيط لا يتغير ، لأنه لو تكرر أو تغير لاختلاف ووجب البحث عن سبب لاختلافه ، وقد إنتهت إليه جميع الأسباب .

هذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود .

ولا يمكن أن يكون «العالم» هو السبب الأول ، لأنَّه متكرر متغير ، فلا بدُّ له من سبب متقدم عليه .

ومن ثم تنقسم الوجودات إلى قسمين: قسم «واجب الوجود» يستلزم السُّقْل وجوده لا محالة ، وهذا هو السبب الأول ، أو هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويُوصَف بكل صفات الكمال دون أن يقتضي ذلك التعدد ، لأنَّ نفي التفاصيل المتعددة لا يقتضي التعدد بل هو صفة واحدة منها الكمال .

وقسم متغير إلى سبب ، ووجوده ممكِّن ، ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بسبب واجب . فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

قال الفارابي ينفي الظنة عن أرسطو في إنكار القول بخلق العالم : «وما دعاه إلى ذلك الظن أيضاً ما يذكره في كتاب السباء والعلم أن «الكل» ليس له بدء زمني ، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك . إذ قد تقدم فيين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء» ، ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء

زماي أنه لم يتكون أولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكون أولاً بأجزائه، فان أجزاءه يتقدم بعضها ببعض بالزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك، فحال أن يكون لخدوته بهذه زماي، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إياه دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان»

وعلى هذا يكون الخلق في رأي الملم الثاني هو الإخراج من الإمكان إلى الفعل، ويكون الوجود بالفعل مصاحباً للزمان. أما الوجود بالقوة فهو في علم الله الذي لا زمان له ولا مكان. لأن الله أبدى لا أول له ولا آخر، وإنما يقترب الزمان بال موجودات والتحركات.

وهذا ولا ريب اجتهد من الملم الثاني في تفسير كلام الملم الأول، ولكنه استحسن هذا الاجتهد لأنه قرأ كتاب «الشاثة لوجيا» أو الربوية كما سماه وظنه من تأليف أرسسطو... وهو على ما تقدم من آراء أفلوطين وتفسير ملك الصوري واسكندر الأفروديسي. ولهذا استطرد الفارابي بمد الكلام السابق قائلاً: «ومن نظر في أقوایله في الربوية في الكتاب

المعروف بأنثولوجيا لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع للبدع لهذا العالم. فأن الأمر في تلك الأقوال أظهر من أن يخفى ومتى  
تبين أن الميول أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وأنها  
تجسمت عن الباري سبحانه ثم ترتبت ... »

ومذاق الحقيقة مستمد من كلام أفلوطين وتوسيع فيه اسكندر  
الأفروديسي، ثم جاء العلم الثاني فتوسيع في كلام الأفروديسي وزاد  
عليه ما يوفق بينه وبين الدين — ولا سيما في مسألة «العقل»  
والأفلاك التي هي عند الفارابي من ملائكة الله . ويتخذ من  
شرح الفارابي لبعض كلام «زينون» الفيلسوف الرواقي أنه  
اعتمد عليه أكثر اعتقاد في مسألة العقل .

ولمذا كان مذهب الفارابي جامعاً بين مذهب أرسطو عن  
الحركة ومذهب أفلوطين عن الصدور ومذهب أفلاطون عن  
«المثل» الأبدية ومذهب الرواقيين في النفس العاقلة وابتهاجها في  
الأجسام... فنذ الأزل وجدت الأشياء في علم الله وهذا هو علة  
وجودها ، والله جل وعلا يقل « فالعقل الأول » صادر عنه  
فائز من وجوده ، وهذا العقل الأول هو الذي يحرك الفلك  
الأكبر وتأتي بعده عقول الأفلاك المتواترة إلى العقل العاشر الذي

يعد المثلثين للوجودات المطلوية والوجودات السفلية فالوجود إذن ثلاثة مراتب : أولاًها الوجود الإلهي ، وثانيتها وجود هذه السقول المتدرجة ، وثالثتها وجود العقل الفعال . ومن هنا نفهم كيف تعددت الكلمة عن الواحد الذي لا يتعدد ، وكيف جاءت الصلة بين المعانى المطردة والمحسوسات .

ثم تصدر النفس من العقل الفعال فهى بالمرتبة الرابعة ، وتأتى « الصورة » وهى أقل من النفس وأشرف من المادة فهى بالمرتبة الخامسة ، وتتلوها جيئاً للادة في العالم الأسفل فهى أحسن الموجودات ، ولو لا قبولها الصورة لكان معدومة بالفعل  
 (٤) النفس الإنسانية :

فالنفوس الجزئية من فيض العقل الفعال ، وهى جواهر تتلبس بالأجسام ، ومن هذه الجواهر التفسية ما يتلبس بالأجرام السماوية وتحسب من الملائكة ، ومنها ما يتلبس بجسم الإنسان وما يتلبس بجسم الحيوان ، ثم بأجسام النبات ، ودونها للصادف ، والاستلاقات الأربعة وهى النار والهواء والماء والتراب ، وهى مبادىء الأجسام المركبة التي تتولد منها صنوف المواليد والتراكيب . ويرى الفارابي مع أرسططو « أن النفس استكمال أول لجسم

طبيعي آلى ذى حياة بالقوة » وإنما يكون ذا حياة بالفعل من فيض العقل عليه .

فالنفس تمام الجسد .

والعقل تمام النفس .

وعلى حسب اتصال العقل بالحياة الجسدية يترقى من العقل الميولانى إلى العقل بالملائكة إلى العقل المسعد ، إلى العقل بالفعل وهو الذى يتلقى المعرف المجردة من العقل الفعال .

والعقل الميولانى هو عقل التغيرة والإحسان ويكاد الإنسان والحيوان يتساوىان فيه .

والعقل بالملائكة هو عقل المعلومات التي تحصل من التجارب الحسية والمعرف الملبسة بالماديات .

والعقل بالفعل هو عقل الكلمات المجردة ، وهو نعمة من العقل الفعال ، وفيض متسلسل من الوجود الأول ، أو من الله ويترقى الإنسان إلى هذا العقل بالاستعداد له والمثابرة على الارتفاع في درجات المعرفة من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الإلهيات . وقد يصل العقل إلى هذه المرتبة فالوحى والإلهام كما

**يصل الأولياء والأنبياء . فالنبوة والحكمة طريقان إلى الله :**  
**هذه بالتعليم وتلك بالإلهام .**

والتفوس لا تترك سدى في هذه المورالم السفلية . لأن الشوق يمحضها إلى طلب الكمال ، والاطف من جانب الكائنات العليا يجذبها إليها فترتفع بدافع منها وبمجاذب من العقول العليا . وإنما كان المقل الإنساني ميلًا إلى جمع الصور لأنه يحب الارشاد إلى مصدر الصور وهو المقل الفعال ، وأن المقل الفعال يحب أن يعيد الصور المفرقة في الأجسام إلى مصدرها منه وينبوعها فيه . ومتى رجع المقل بالفعل إلى المقل الفعال فذلك هو النسق المقيم والخلود الموعود ، وتزداد لذة التفوس بالتجتمع في مصدرها كما تزداد لذة النفس الواحدة بتجتمع الصور وأشلاف المسائى في معمولاتها . أما النفس التي تشحط أبداً فلا ترق هذا المرتقى ... فهي في عذاب واصب وشمور دائم بالانفصال يؤلمها كما يتألم الإنسان للبر والأعتلال ، وقد ينحضر بها الإسفاف مع الأجساد فتهوى إلى المرك الأسىل الذي ليس ببله نزول غير نزول الدم بالقوة أو الوجود بالقوة ، وها متساويان . لأن الوجود بالقوة هو الذي يمكن أن يوجد بالفعل ويمكن أن لا يوجد . فإن شئت قلت

هو معلوم بالقوة وإن شئت قلت هو بالقوة موجود، ويتساويان  
 (٣) الخير والشر :

وليس في العالم شر فيها تتجاوز هذا الفلك الأدنى — فلك  
 القمر — وهو فلك المكنات .

فالموجودات الواجبة لا يصدر منها ضرورة غير الخير، والمقول  
 العليا هي من الموجودات الوجوبية لأنها على اتصال متفاوت  
 بواجب الوجود . فكل ما يصدر عنها خير محض لا يشوبه الشر  
 ولا تخالطه الرذيلة . وبهذا ينكر الفارابي أقوال النجوميين في  
 سعد الكواكب ونحوها ، ويعتبرها من كل سوء .

أما السوء فإما يكون في عالم المكنات التي لا وجوب فيها ،  
 وهي هذه الموجودات السفلية التي تتلبس بالهيولى وتنفس فيها ،  
 ويحد بعضها بعضاً فلا تزال في تفاص من هذه الحدود .

وقد نزع الفارابي منزعاً عجيباً في تغيير العدل بين المخلوقات  
 فسيق القائلين بالتطور وحق الأصلح في البقاء بعثات السنين ،  
 فقال إن الناس إذا تمايزوا . . . « فينبغي بعد ذلك أن يتغابوا  
 ويتهارجوا ، والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة  
 والكرامة واليسار والهدايات وكل ما يوصل به إلى هذه »، وينبغي

أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك وتحبس ذلك لنفسها ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال . فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزه وهي المفبوطة وهي السعيدة ، وهذه الأشياء هي التي في الطبيع إما في طبع الإنسان أو في طبع كل طائفة ، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما في الطبيع هو العدل . فالعدل إذن التغالب . والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما أن قهر على سلامة بذاته هكذا أو تلف وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبدًا تستعبده الطائفة القاهرة وينفع ما هو الأشع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه التغالب ويستديم به . فما استعباد القاهر المقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو أشع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة ... فالشر من عالم الإمكان لا من عالم الوجوب .

وهو كذلك لأن عالم الإمكان يكثر فيه التقص وتنزاح . فيه الحدود .

ومع هذا يكون التزاحم أو التغالب سبباً للعدل والصلاح ، ويأتي منه الخير لمن هو أولى بالخير ، إلى أن تخلص التغوس إلى

علم «الوجوب» أو علم المقل المحس. فينتقد الشر العارض ويصد انثير الأصيل .  
 (٤) الحرية الإنسانية .

وقد وضع نصيب الإنسان من الحرية في هذه الفلسفة الفارابية، وتبين لنا من مستلزماتها أن الوجوب مقتضى بواجب الوجود وبالصورات والفيوض التي تنبثق من وجوده على وجه التزوم . ولتكن الفارابي على هذا يؤمن بالدعا والصلة ، لأنه يؤمن بأن الله يوحى إلى العقل الفعال أن يستجمع المصور وأن يصطفي المقول التي تتجه إليه بقدر مقدور . فسي أن تكون الرياضيات والصلوات من توجيهه ذلك القدر المقدور . وقد حفظت له دعوات يقول في بعضها : «...اللهم ألسق حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكمة وخشوع الآتقاء . اللهم أهدني من عالم الشقاء والفتاء وأجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السراء مع الصديقين والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت . علة الأشياء ونور الأرض والسماء . امتحنني فليضاً من العقل الفعال ياداً البلاء والإفضال ، هذب نفسى بأنوار الحكمة وأوزعنى شكر ما أوليتني من نسة . أرنى الحق

حقاً وألمى اتباعه ، والباطل باطلأً وأحرم من اعتقاده واستئناعه .  
هذب نفسى من طينة الميولى إنك أنت العلة الأولى ... »

\* \* \*

ولملا في غنى عن التنبيه إلى ما نتوخاه من هذه اللامحات والمقابلات ، فنحن نصرها على الجانب الذى يتناول مشكلات الفلسفة الإسلامية دون غيرها ، وليس من شأننا استقصاء المذهب من جميع أطراقه ولا التعريف بصاحب فى جميع دراساته . وإلا لضاق بنا المجال دون تلخيص الفارابي ودراساته فى هذه الصفحات ، لأنه كتب فى المنطق والطبيعتين والرياضيات كما كتب فى الطب والأخلاق والسياسة ، وبرع فى الفن كما برع فى العلم . فهل عن إتقانه للموسيقى إنه واضح القانون وإن كان إن شاء أضحك وإن شاء أبكى ، وإن شاء أيقظ الماجدين وإن شاء أنام المتيقظين ، وبرر الناس بطول الباع فى علوم زمانه حتى زعموه يتكلم بسبعين لساناً من لسان الأمم ، وقل هذا الزعم عنهم ابن خلkan . ومن عجائب نظراته الطبية أنه كان لا ينكر الكيمياء أصلاً ولا يمنع تحول المعادن لأنها كلها من مبادىٌ واحدة تختلف بالتركيب .

\*\*\*

وقد عاصر الفارابي أكابر علماء الكلام بين المسلمين وهم أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي والطحاوي، وكانت نشأة الأول في العراق والثاني في سمرقند والثالث بمصر، ومني ذلك أن الاشتغال بالبحث المنطقي قد دعم المسلمين جهوماً في أوائل القرن الثالث، من معتزلة ومتكلمين وفلسفه وفقهاء، بين جميع الأقطار والأقوام. ورغم أن الفارابي والمتكلمون مما قد تابعوا المعتزلة في تسميم الموجودات إلى ضرورة ومكانة لأنهم قالوا به قبله وقبل الأشعرية.

وقد كان موضع البحث بينهم هو تلك المشكلات الفلسفية التي تلخصنا أقوال فلاسفة التقدمين فيها، وكان أكثر البحث في مشكلتين منها: وهما صفات الله ولاسيما الكلام ثم الحرية الإنسانية وهي مشكلة القضاء والقدر في اصطلاح أصحاب الأديان فالمعتزلة يزورون الصفات ويرون أن الوحدة لا تقبل التركيب وأن القول بوجود صفات قاعدة بالذات الإلهية منذ الأزل هو اشراط له سبحانه وتعالى في القدم، وقليل لتلك الصفات بعالم الزمان والمكان حيث تتجلّي أعمال تلك الصفات على اختلاف بين

صفة منها وصفة وبين حال منها وحال ، ويقولون في تأويل  
الصفات إليها تتمدد بآثارها ولا تتمدد ب مصدرها لأنه واحد  
لا يقبل التعديد .

وعلاء الكلام — أو الصفاتية كما يعرفون بين المتكلمين —  
يقولون إن الله عالم قادر مريد ، ولا سبق للعالم إلا أنه ذو علم  
ولا القدرة إلا أنه ذو قدرة ولا المريد إلا أنه ذو إرادة ، فليست  
الإرادة أو القدرة أو السبب شركاء للذات ولكنها تقتضى تعریف  
الله بأنه عالم قادر ومرید . ثم إنهم يقولون بتعدد الصفات وقيامها  
منذ الأزل بالذات ، ويتساءلون : هل يعلم الله بقادريته أو يقدر  
بسالميته ؟ فالعلم والقدرة إذن صفاتان لا صفة واحدة كما يقول المعتزلة  
وإنما يعلم الله علينا ليس متبرزاً عن ذاته ، ويقدر بقدرة ليست  
متبرزة عن ذاته ، وهي على حد قول مالك ابن أنس صفات  
« معلومة والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب » لا تشبه بين  
صفات الحق وصفات الخالق لأنه جل وعلا « ليس كمثله شيء »  
ولا شريك له في ملكه ، ومتى ذكرت صفاته فيجب أن تذكر  
بينها خالفته للحوادث فيبطل الاعتراض بقياس هذه الصفات  
الإلهية على الصفات التي نسبها في سائر الموصفات .

ويؤمن التكلمون بأن الله خلق الإنسان وخلق له الاختيار وخلق الأفعال ، وقدر في سابق عله ما يكون من الخير والشر لحكمة لا نعلمها وعدل لا اعتراض عليه . فهو الواجب لكل شيء ولا يجب عليه شيء من الأشياء . وكل ما في الشرائع من الفرائض سمعى توجيهه إرادة الله ولا يوجيه العقل لأن العقل نفسه من صنع موجب الأشياء .

ويمنع المعتزلة أن يرى الله لأن الرؤية لا تكون إلا لمحوس ولكن التكلمين يحيزنون رؤية كل موجود على اعتبار أن الرؤية نوع من العلم ، وأن العلم يحصل بغير اتصال التور بين الرأي والمرئيات ، وكذلك تختلف الطائفتان في كلام الله فيرى المعتزلة أنه خلوق بالألفاظ ويرى التكلمون أنه قديم كصفة الكلام في الله ، وإن فرقوا بين اللفظ وبين تلك الصفة الإسلامية . ويختلف الأشعري والماتريدي في بعض الأحكام ، أو — على الأصح — في بعض التعبيرات . فإذا اتسنا بينهما فرقاً جملأ جاز أن يقال إن الأشعري كان أقرب إلى النص وإن الماتريدي كان أقرب إلى التأويل . ويدل على الفارق بينهما جواب هذا السؤال : بماذا وجب الدين ؟ فالمعزلة تعول بالعقل ،

والأشعرى وأصحابه يقولون بالأمر الإلهى ، والماريدى وأصحابه يقولون بالأمر الإلهى ، وهو أمر تفهمه العقول .

ولما يغوتنا هنا أن نلاحظ أن الماريدى كان أقرب الأئمة التكلميين إلى موطن ابن سينا ، لأنه نشر مذهبة في سير وقد وُرث قبل مولد ابن سينا بحوالي ثلاثين سنة .

وقد اشتراك الفارابي في هذه المباحث فكان رأيه في العقائد أقرب إلى رأى المعتزلة وال فلاسفة ، وكان رأيه في الحرية الإنسانية أقرب إلى رأى الأشعرية لأنـه كـاـقـدـمـتـاـ يـقـوـلـ بـالـوـجـوـبـ من المـوـجـوـدـ الـأـوـلـ إـلـىـ سـائـرـ الـمـوـجـوـدـاتـ ، ما عـدـاـ الـعـالـمـ السـفـلىـ الـذـىـ يـقـعـ فـيـ الـوـجـوـدـ بـالـإـمـكـانـ ، وـعـوـمـ ذـلـكـ عـلـىـ صـلـةـ بـالـقـلـعـ

الـفـعـالـ ، وـلـيـسـ الـقـلـعـ الـفـعـالـ عـنـدـ الفـارـابـيـ غـيـرـ الـرـوـحـ الـقـدـسـ أوـ الـرـوـحـ الـأـمـيـنـ .

أما رؤية الله فلا ينتها الفارابي « فالحق الأول لا يخفي عليه ذاته ، وليس ذلك باستدلال . فجائز على ذاته مشاهدة كـاـلـهـ من ذاته . فإذا تمـجـلـ لـغـيـرـهـ مـعـنـيـاـ عـنـ الـاسـتـدـلـالـ ، وـكـاـنـ بلاـ مـبـاشـرةـ ولاـ عـمـاسـةـ كـاـنـ مـرـئـيـاـ لـذـلـكـ التـيـرـ ، حـتـىـ لوـ جـازـتـ الـمـبـاشـرةـ تـسـالـىـ عـنـهـ الـكـازـ ، مـلـوـسـاـ أـوـ مـذـوقـاـ أـوـ غـيـرـ ذـلـكـ . وـإـذـاـ كـاـنـ فـيـ قـدـرـةـ

الصانع أن يحصل قوة هذا الإدراك في عضو البصر الذي يكون بعد البحث لم يبعد عن أن يكون تعالى مرتئياً يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكليف ولا مسامته ولا محاذاة تعالى عما يشركون».

\* \* \*

وبقيت فرقه دينيه لها خطرها في نشأة ابن سينا لأنه نشأ في بيته وهو يسمع أقوالها في العقل والنفس كما تقدم فيها رواه عن أبيه وأخيه ، وهي فرقه الإسماعيلية أو الباطنية التي تتبع إلى الفاطميين ، وهذه هي أقوالها في الله والسلم والنفس والعقل كما رواها الشيرستاني في كتابه الملل والنحل حيث قال : «... وصنعوا كتبهم على ذلك المنهج فقالوا في الباري تعالى إنما لا تقول هو موجود أو لا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيق يقتضى شركة بيته وبين سائر الموجودات في الجهة التي أحاطتنا عليه . وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق . بل هو إله المتقابلين وخالق المخلسين ، والحاكم بين المتصادين ، ويقولون في هذا أيضاً عن محمد بن علي الباقر أنه قال : لما وهب السلم العالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ،

هُوَ عَلِمٌ وَقَادِرٌ بِعْنَى أَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ وَالْقَدْرَةَ لَا يَعْنِي أَنَّهُ قَامَ بِهِ  
 الْعِلْمَ وَالْقَدْرَةَ أَوْ وَصَفَ بِالْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ . . . قَالُوا : وَكَذَلِكَ تَقُولُ  
 فِي الْقَدْمِ أَنَّهُ لَيْسَ بِقَدِيمٍ وَلَا مُحَدَّثٍ ، بَلْ الْقَدِيمُ أَمْرٌ وَكُلُّهُ  
 وَالْمُحَدَّثُ خَلْقٌ وَفَطْرَةٌ : أَبْدَعَ بِالْأُمْرِ الْعَقْلُ الْأُولُ الَّذِي هُوَ تَامٌ  
 بِالْفَعْلِ ثُمَّ بِتَوْسِعِهِ أَبْدَعَ النَّفْسُ الثَّانِي الَّذِي هُوَ غَيْرُ تَامٍ ، وَنَسْبَةُ  
 النَّفْسِ إِلَى الْعَقْلِ إِمَّا نَسْبَةُ النَّطْعَةِ إِلَى تَامِ الْخَلْقَةِ وَالْبَيْضِ إِلَى  
 الطَّيْرِ ، وَإِمَّا نَسْبَةُ الْوَلَدِ إِلَى الْوَالِدِ ، وَالنَّتْيُوجَةِ إِلَى النَّتْيُوجِ ، وَإِمَّا  
 نَسْبَةُ الْأَنْثَى إِلَى الذَّكَرِ ، وَالزَّوْجِ إِلَى الزَّوْجِ . . . قَالُوا : وَلَا  
 اشْتَاقَتِ النَّفْسُ إِلَى كَمَالِ الْعَقْلِ احْتَاجَتْ إِلَى حَرْكَةٍ مِنَ النَّفْسِ  
 إِلَى الْكَمَالِ ، وَاحْتَاجَتِ الْحَرْكَةُ إِلَى آلَةِ الْحَرْكَةِ ، فَغَدَتْ  
 الْأَفْلَاكُ السَّماوِيَّةُ وَتَحْرَكَتْ حَرْكَةً دُورِيَّةً بِتَدْبِيرِ النَّفْسِ أَيْضًا  
 فَتَرَكَتِ الْمَرْكَبَاتُ مِنَ الْمَادِنَ وَالنَّبَاتِ وَالْحَيْوانِ وَالْإِنْسَانِ ،  
 وَاتَّهَلتِ النَّفُوسُ الْجَزِئِيَّةُ بِالْأَبْدَانِ ، وَكَانَ نَوْعُ الْإِنْسَانِ مُتَمَيِّزًا عَنْ  
 سَائرِ الْمُوْجُودَاتِ بِالْاسْتِعْدَادِ الْخَاصِ لِقِيَضِ تِلْكَ الْأَنْوَارِ ، وَكَانَ  
 عَالَمُهُ فِي مُقَابَلَةِ الْعَالَمِ كُلِّهِ ، وَفِي الْعَالَمِ الْمُلوَّى عَقْلٌ وَنَفْسٌ كُلِّيٌّ  
 وَجَبَ أَنْ يَكُونَ فِي هَذَا الْعَالَمِ عَقْلٌ شَخْصٌ وَهُوَ كُلُّهُ ، وَحَكْمُهُ  
 حَكْمُ الشَّخْصِ الْكَاملِ الْبَالِغِ وَيُسَمُّهُ التَّاطِقُ وَهُوَ النَّبِيُّ ، وَنَفْسُ

مشخصة هو كلّ أثيـراً و حكمـها حـكم الطـفل النـاقص التـوجـه إـلـى الكـمال أـو حـكم النـطـقة المـتـوجـة إـلـى النـام أـو حـكم الـأـثـيـرـيـنـ الـزـدـوجـ بالـذـكـر و يـسـمـونـهـ الـأـسـاسـ وـهـوـ الـوـصـيـ ... قالـواـ : وـكـاـ تـحـركـ الـأـفـلاـكـ بـتـحـريـكـ الـنـفـسـ وـالـعـقـلـ وـالـطـبـائـعـ كـذـلـكـ تـحـركـ الـتـفـوسـ وـالـأـشـخـاصـ بـالـشـرـائـعـ بـتـحـريـكـ الـنـبـيـ ، وـالـوـصـيـ فـيـ كـلـ زـمانـ دـائـرـ عـلـىـ سـبـعـةـ سـبـعـةـ حـتـىـ يـتـعـهـىـ إـلـىـ الدـورـ الـأـخـيـرـ وـيـدـخـلـ زـمانـ الـقـيـامـةـ وـتـرـقـعـ الـتـكـالـيفـ وـتـضـمـحلـ الـسـنـ وـالـشـرـائـعـ ، وـإـنـماـ هـذـهـ الـحـرـكـاتـ الـفـلـكـيـةـ وـالـسـنـ الـشـرـعـيـةـ لـتـبـلـغـ الـنـفـسـ إـلـىـ حـالـ كـامـلـاـ ، وـكـامـلـاـ بـلـوـغـهـ إـلـىـ دـرـجـةـ الـعـقـلـ وـالـمـحـادـهـ بـهـ وـوـصـوـهـاـ إـلـىـ مـرـتبـهـ فـسـلاـ ، وـذـلـكـ هـوـ الـقـيـامـةـ الـكـبـرـيـ ... وـيـحـاسـبـ الـخـلـقـ وـيـتـمـيزـ الـخـيـرـ مـنـ الشـرـ وـالـمـطـيعـ مـنـ الـعـاصـيـ ، وـتـنـصـلـ جـزـئـيـاتـ الـحـقـ بـالـنـفـسـ الـكـلـيـ وـجـزـئـيـاتـ الـبـاطـلـ بـالـشـيـطـانـ الـبـطـلـ . فـنـ وـقـتـ الـحـرـكـةـ إـلـىـ السـكـونـ هـوـ الـبـدـأـ ، وـمـنـ وـقـتـ السـكـونـ إـلـىـ مـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ هـوـ الـكـمالـ ... »

\*\*\*

وفي هذا الذهب الإسماعيلي كما نرى آثار من القائد الدينية ومن مذاهب أرسطوا وأفلاطون وأفلاطونين، ومن حكمة المندك كما

تتمثلت قدِّيماً في بعض آراء فيثاغوراس ، وتمثلت حديثاً في بعض آراء أفلوطين ، وفيه شيء من المعتزلة وشيء من المتكلمين ، ودليل على حالة الأفكار والمقاييس في الزمن الذي نبغ فيه الشيخ الرئيس ، وفي البيئة التي ترسم لديها أول نسخات الحياة

### مذهب ابن سينا

أولئك هم أسلاف ابن سينا الفكريون على وجه الإجمال . وسنرى من ملخص مذهبه مقاربة ملحوظة ينتهى وينتهي كل واحد منهم في بعض الأمور : فهو يقارب الفارابي في التوفيقات الدينية ، ويقارب فرقريوس والإفروديسي في الرموز الصوفية ، ويقارب أرسطو في التفكير المنطقي ، ويقارب أفلاطون في النزعة الفنية

ومن مقاربته لأفلاطون أنه يصطمع مثله أسلوب الأساطير الرمزية لتوضيح ما يريد أو الكنایة عما يرمي إليه . كما صنع في رسالة حني بن يقظان ورسالة الطير وهو يرمي إلى النفس الإنسانية واشتبأ كما بشهورات هذا العالم للتطهير بالسمن والرياضه ... وهذا نموذج منها على لسان طاريروى قصة وقوعه في الشرك

«... بَرَزَتْ طائِفَةٌ تَقْتَدِسُ فَنَصَبُوا الْحَيَّالَ وَرَتَبُوا الشَّرَكَ وَهَيَاوَا الْأَطْمَمَةَ وَتَوَارَوْا فِي الْخَشِيشِ، وَأَنَافَّ سَرَبةٌ طَيْرٌ إِذْ لَخَظُونَا فَصَفَرُوا مُسْتَدِعِينَ، فَأَحْسَنَا بِخَصْبٍ وَأَحْمَابٍ. مَا تَخَالَجَ فِي صَدُورِنَا رِبَّةٌ، وَلَا زَعَزَتْنَا عَنْ قَصْدَنَا تَهْمَةٌ، فَابْتَدَرَنَا إِلَيْهِمْ مُقْبَلِينَ، وَسَقَطْنَا فِي خَلَالِ الْحَيَّالِ أَجْمَعِينَ. فَإِذَا الْحَلْقُ يَنْفَضُّ عَلَى أَهْنَاقِنَا وَالشَّرَكُ يَنْشَبُثُ بِأَجْنَحَتَا، وَالْحَيَّالُ تَسْعَقُ بِأَرْجُلَنَا. فَقَرَعْنَا إِلَى الْحَرْكَةِ فَازَادْنَا إِلَّا تَسْيِيرًا فَاسْتَسْلَدْنَا لِلْهَلَاكِ وَشَغَلَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَا خَصَّهُ مِنَ الْكَرْبِ عَنِ الْاِهْتِيَامِ لِأَخْيِهِ. وَأَقْبَلْنَا تَبَيَّنَ الْحَيَّلُ فِي سَبِيلِ التَّعْلُصِ زَمَانًا حَتَّى أَنْسَيْنَا صُورَةً أَمْرَنَا، وَاسْتَأْنَسْنَا بِالشَّرَكِ وَاطْمَأْنَتْنَا إِلَى الْأَقْفَاصِ، فَاطْلَمْتَ ذَاتَ يَوْمٍ مِنْ خَلَالِ الشَّبَكِ فَلَحِظَتْ رِفْقَةٌ مِنَ الطَّيْرِ أَخْرَجَتْ رِءُوسَهَا وَأَجْنَحَتْهَا عَنِ الشَّرَكِ وَبَرَزَتْ عَنِ أَقْفَاصِهَا تَطْيِرُ وَفِي أَرْجُلِهَا بِقَاعِي الْحَيَّالِ لَا هِيَ تَؤْدِهَا فَتَعْصِمُهَا النِّجَاهُ وَلَا تَبِعُهَا فَتَصْفُو لِمَا الْحَيَاةُ، فَذَكَرْتُنِي مَا كُنْتُ أَنْسِيَتْ وَتَغْصَتْ عَلَى مَا أَفْتَهَ، فَكَدَتْ أَنْحَلَّ تَأْسِيَّاً أَوْ يَنْسِلَ رُوحِي تَلْهِيًّا، فَنَادَيْتُهُمْ مِنْ وَرَاءِ الْقَفْنِ أَنْ اقْرَبُوا مِنِي فَوْقَوْنِي عَلَى حِيلَةِ الرَّاحَةِ، فَقَدْ أَعْتَنَى طَولَ الْمَقَامِ. فَذَكَرُوا خَدْعَ الْمَقْتَصِينَ فَازَادُوا إِلَّا تَفَارِيًّا...» إِلَى آخِرِ الْأَسْعُلُورَةِ عَلَى

هذا النسق من الرمز والإيماء إلى مجاهدات النفس في سبيل  
انطلاق من أوهام الشهوات

فلم يكن نصيب أفلاطون بالقليل في تنشئة الشيخ الرئيس  
وإن كان المشهور عنه أنه خليفة أرسلاوين المناطقة في الشرق  
والغرب. فـ الواقع أنه كذلك ، وأنه مع ذلك قريب إلى أفلاطون  
قرابتين : أحدهما مزاجه الفني وملكة الميال التي كانت قوية  
فيه حق اعتقد أن الكواكب لها تفوس ومخيلات ، والأخرى  
قراءته للفارابي وهو من المظفين لأفلاطون والمؤمنين  
**بـ الأفلاطونية المحدثة**

ولا يدل هذا على أنه كان متديداً بمذهب أستاذ أو أكثر  
من أستاذ من هؤلاء الألاف التكرين والروجين ، لأنه كان  
يمارضهم كما كان يمارس بهم ويواقفهم ، وكانت أكثر معارضاته  
لهم فيما بينهم وبين الدين من خلاف ، فلم يكن لذعبه الفلسفى  
من حدود غير السيدة الدينية ، وهي صحيحة عنده في جوهرها  
الأصيل لا خلاف بينها وبين القضايا المقلية في غير الظواهر  
والمرؤض ...

وهذه هي خلاصة الحلول التي ارتأها ابن سينا لشكّلات الفلسفة الإلّيمية كأجلّنماها فيها تقدّم .

### العالم.

عند ابن سينا — كما عند أرسطو — أن المادة الأولية والصورة والسمّ هي الأصول الثلاثة التي عنها تصدر كل الأجسام الطبيعية والعالم خلوق لم يحدث في زمان .

يقول ما خواه : إن هذه الكائنات إما أن تكون «مكانة الوجود جيّعاً» وإما أن تكون جيّعاً واجبة الوجود .

ومحال أن تكون مكناة الوجود جيّعاً ، لأن المكان يحتاج إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل .

ومحال أن تكون واجبة الوجود جيّعاً ، لأنها بين متحركة تحتاج إلى محرك ، وبين مركبة تحتاج إلى علة لتركيبها ، ولا بد أن تسبقها أجزاءها .

فهي إذن بعض «مكان الوجود» .

وبعض «واجب الوجود» .

وواجب الوجود هو الذي لا يتصور عدمه ، لأن عدمه يوقفنا في الحال .

ومن الحال أن يكون واجب الوجود مسبقاً ، لأن الذي يسبقه يكون إذن أولى بالوجوب .  
ومن الحال أن يكون مركباً لأن أجزاء المركب تسبقه وتحتاج إلى قائل للتركيب والإيجاد .

فهو أول ، وهو جوهر بسيط منزه عن التركيب .  
ولم يكن ابن سينا مبدعاً في كلامه عن واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، لأن الفارابي قد سبقه إليه ، كما سبقه المعتزلة وبعض التشكيلين .

ولكن ابن سينا قد أبدع تقسيم الوجود إلى واجب بذاته ، ومحض بذاته ولكنه واجب بناءه .

وبذلك وفق بين القائلين بقدم العالم وخلقته . فإن العالم يمكن بذاته ، ولكنه واجب بناءه ، لأن الله كان في علم الله . وما كان في علم الله لا بد أن يكون .

وليس العالم حادثاً في زمان لأن الزمان وجد مع العالم : تحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة ، وإنما كان وجوده لأنه وجد

فِي عِلْمِ اللَّهِ فَأَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنَ الْوِجْدَنِ بِالْقُوَّةِ إِلَى الْوِجْدَنِ بِالْعَمَلِ ،  
وَإِنَّهُ قَدِيمٌ بِالذَّاتِ ، سَرِيدٌ لَا يَحْيِطُ بِهِ وَقْتٌ وَلَا عَمَلٌ . فَالْعَالَمُ كَمَا  
كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ قَدِيمٌ ، وَكَمَا كَانَ بِالْحَرْكَةِ مُسْبِقٌ بِذَاتِ اللَّهِ ،  
وَهُوَ سَبِقٌ سَرِيدٌ لَا يَحْدُثُ الزَّمَانَ .

وَهُنَا يَقُولُ ابْنُ سِينَا بِالْحَرْكَةِ الْأُولَى كَمَا قَالَ أَرْسَطُو بِهَا  
أَوْ بِالْحَلَةِ الْأُولَى :

فَالْحَرْكَةُ الْأُولَى هُوَ عَلَةُ الْحَرْكَةِ .

وَالْحَرْكَةُ هِيَ عَلَةُ الزَّمَانِ .

وَالزَّمَانُ وَالْفَلَكُ إِذْنُ خَلْقَهُنَّ عَلَى السَّوَاءِ .

وَابْنُ سِينَا — كَارِسطُو — يَقْسِمُ الْحَرْكَةَ إِلَى طَبِيعِيَّةٍ وَنَفْسَانِيَّةٍ:  
فَالْحَرْكَةُ الطَّبِيعِيَّةُ مِثَالُهَا حَرْكَةُ التَّتَقْلُلِ وَهِيَ الَّتِي تَجْذِبُ الْأَجَامِ  
بِالطَّبِيعِيَّةِ إِلَى مَرْكَزِ الْعَالَمِ أَوْ مَرْكَزِ الْكَرْكَةِ الْأَرْضِيَّةِ ، وَمِنْ لَوَازِمِ  
هَذِهِ الْحَرْكَةِ أَنَّهَا تَطْلُبْ شَيْئًا وَتَهْرُبُ مِنْ شَيْئًا ، وَلَيْسَ الْحَرْكَةُ  
لِلْسَّدِيرَةِ — أَيْ حَرْكَةِ الْفَلَكِ — مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ، فَإِنَّ كُلَّ  
نَعْلَةٍ مَطْلُوبَةٌ وَمَهْرُوبٌ مِنْهَا ، فَهِيَ حَرْكَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ أَوْ هِيَ حَرْكَةٌ  
عَقُولٌ ، وَيَدْلِلُ عَلَى أَنَّ الْحَرْكَاتِ الْفَلَكِيَّةِ حَرْكَاتٌ عَقُولٌ — غَيْرُ

الدليل المتقدم — أنها لا تناهى وأن كل جسم فله نهاية فكل حركة من جسم فلا بد لها من نهاية.

ومذهب ابن سينا في الكائنات الملوية أنها عقول وأنها ذات إدراك وذات خيال ، وهو بهذا يخالف الإسكندر الإفروديسي . لأن الإسكندر يرى أن الخيال منوط بتخيل الأشياء لطلب السلامة منها ، وأن الفلك خالد لا يقبل العطاب والفساد ، ولا حاجة به إلى خيال .

لكن العقول السلوية في مذهب ابن سينا قريبة من ترتيب  
السقول في مذهب الإسكندر الإفروdisi وأتباع أفلوطين ، وهم  
يلجأون إليها لتفسير وجود الكثرة من الواحد الذي لا ينعدد :  
وهو الله .

فالمحرك الأول قد صدر عنه محرك القلck الأعظم ، وهو القلck الأول .

والعقل الأول صدر عنه الفيل الأعظم والعقل الثاني .

وهكذا إلى المقل التاسع ، ثم المقل الفعال وهو المقل العاشر الذي يسيطر على السالم الأرضي وما تحت ذلك القمر ، وعنده تصدر النقوس والأجسام في عالم الإنسان .

وكل عقل تصدر عنه نفس تناسبه في الشرف والتنزه عن المحسوسات .

فالواجب الأول يوحى إلى العقول ، والقول توحى إلى النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام الملوية ، وهذه تأثير في الأرض أو فيما تحت فلك القمر .

وهكذا تكون حركة الفلك حركة عقل يشتق إلى مصدره الأول .

يل تكون كل حركة شوقاً إلى مصدرها وصعوداً إلى المصدر الأول وهو الله جل وعلا وتنزه عن الشركاء والأنداد .

فهو الوجود الحاضر ، والحق الحاضر ، والخير الحاضر ، والعلم الحاضر ، والقدرة الحاضرة ، من غير أن يدل كل معيق مفرد على صفة على حدة . لأن هذه الصفات تستلزم سلب ألوان من النقص لا توجد في الكمال ، وهو واحد لا يجتعد . فإذا قلنا واحد فإنما نعني الوجود مسلوبًا عنه القسمة والشريك ، وإذا قلنا «جوهر» فإنما نعني الوجود مسلوبًا عنه الكون في موضوع ، وليس في هذا ولا في أمثاله موجب لـ«الكتلة» والـ«المادة» .

أما الصفات الثبوتية أو الإيجابية ، فإذا قلنا أن الله قادر فمعنى

ذلك أن وجود غيره يصدر عنه على النحو المتقدم ، وإذا قلنا أن الله مريد فإنما نعني أن واجب الوجود مبدأ لنظام التغير كله وهو يقتل ذلك ، وأنه غير مسلوب الإرادة

قال : « فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه ». وقد وقف بعض الفلاسفة عند قول أرسطو إن الله لا يشغله بما دونه فقالوا إن الله يعقل ذاته فهو عقل ومقول وعاقل ، وأنه لا يعلم الجزئيات لأن العلم بها خاص بالعقل المحدود الذي يتاثر بالحوادث والمعلومات بعد وقوعها ، وأنه لا يعلم الكليات لأن العلم بها متزعم من العلم بالجزئيات . قال ابن سينا بل يعلم الله كل ما وقع أو يقع في ملوكه . إذ ليس عليه بالأشياء لأنها حصلت بل هي قد حصلت لأن الله علم بها منذ الأزل فكان عليه بها سبباً لحصولها . ولكن الله علم يخالف علم الإنسان كما يختلف المحدود وغير المحدود . وابن سينا في رأيه هذا قريب من أستاذه القهراوي بعيد من أرسطو وأفلاطون .

## النفس

وَحْدَ النَّفْسِ عِنْدَ ابْنِ سَيْنَاءِ «أَنَّهَا كَالْ أُولُّ جَسْمٍ طَبِيعِيٌّ آلٌ  
أَوْ جَسْمٍ طَبِيعِيٌّ ذَيْ حَيَاةٍ».

فَالجَسْمُ الْحَيُّ يَعْيَزُ غَيْرَ الْحَيِّ بِنَفْسِهِ لَا بِبَدْنِهِ، قَالَ النَّفْسُ إِذْنَ  
صُورَةِ لَهُ أَوْ مَاهِيَّةِ . وَالصُّورَةُ أَوْ الْمَاهِيَّةُ هِيَ الْكَالِّ الَّتِي تَسْتَحْقُ  
بِهِ الْفَاتِ . وَكُلُّ كَالٍ فَهُوَ مُنْقَسِّمٌ إِلَى قَسَيْنِ : الْكَالِّ الَّتِي هُوَ  
مِبْدَأُ الْأَفْاعِيلِ ، وَالْكَالِّ الَّتِي هُوَ ذَاتُ الْأَفْاعِيلِ ، وَالْأُولُّ هُوَ  
الْكَالِّ الْمُؤْثِرُ وَالثَّانِي هُوَ الْكَالِّ الْمُتَأْثِرُ .

وَقَدْ قَالَ «جَسْمٌ طَبِيعِيٌّ» تَعْبِيرًا لَهُ مِنَ الْجَسْمِ الصَّنَاعِيِّ ، وَقَالَ  
«جَسْمٌ آلٌ» تَعْبِيرًا لَهُ مِنَ الْجَسْمِ الَّتِي يَسْعِلُ بِغَيْرِ آلاتِ ، وَقَالَ  
إِنَّهَا «كَالْ أُولُّ» لِأَنَّهَا هِيَ الَّتِي تَؤْثِرُ وَلَيْسَ هِيَ الْمُرْكَةُ الْآتِيةُ  
مِنَ التَّأْثِيرِ .

وَالنَّفْسُ عِنْدَهُ كَمَا هِيَ عِنْدَ أَرْسَطُو «قُويٌّ» تَخَافُوتُ مِنَ النَّفْسِ  
الْبَيْاتِيَّةِ الَّتِي تَقْوِيمُ بِالْتَّهْذِيَّةِ وَالْفُوِّ وَالتَّوَالِدِ ، إِلَى النَّفْسِ الْحَيْوَانِيَّةِ  
الَّتِي تَقْوِيمُ بِهَذِهِ وَبِالْإِرَادَةِ مَعْنَاهَا ، إِلَى النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَهِيَ النَّفْسُ  
الْمَاطِفَةُ ، وَلَمَّا مَشَاعِرُ ظَاهِرَةِ كَالْبَصَرِ وَالسَّمْعِ وَالْفُوْقَ وَالشَّمْ

واللمس وما إليها مما تحس به الصلاة والهان وانحناءة والملasse، وهذه المرواس هي التي تنقل إلى النفس صور الأشياء الخارجية. وللنفس ملكات باطنية هي المقدرة والمفكرة والوهم والحافظة أو الذاكرة، والتصورية هي الحس المشترك الذي يُؤلف بين آثار المحس المختلفة، ويجمع ما تفرق من المماثي والصفات.

والإنسان والحيوان يدركان الجزئيات بالحواس، ولكن الإنسان وحده هو الذي يدرك الكليات بالنفس الناطقة بنبر حاجة إلى الجسد والأعضاء.

فالنفس الإنسانية لها قوتان عاملة تدبر البدن، وعاقلة ولها مراتب: « فأولها كونها مستعدة لقبول الصور المقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الميولاني، وثانيةها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية وهي العقل بالملائكة، وهذه الملكة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب، وثالثتها أن يحصل الانتقال من تلك الميادي إلى المطالب الفكرية البرهانية ». إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل بل تكون بمحبت إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك. وهذه هي مرتبة العقل بالفضل، ورائيها

أن تكون تلك الصورة المقلية حاضرة بالعقل ينظر إليها صاحبها  
وهي المسأة بالعقل المستفاد»

والعقل بالنفس يتجه إلى العقل الفعال متى شاء . أما الاتصال  
النام بالعقل الفعال فهو العقل المستفاد ، وهو عقل النفس  
القدسية التي ترقى إلى مذلة المارفين والصديقين

وليس النفس متبحنة ولا حالة في التحيز . لأنها لا تشتم  
باقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار إليه يقول « أنا »  
خلق في أحوال ابتدأ كلها سواء في نعوها أو ذيوبها ، وقد يكون  
الإنسان مدركا للمشار إليه يقول « أنا » حالما يكون غافلا عن  
جميع أعضائه . و « الأنية » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا  
على شعور بالأعضاء الجسدية ، فإن سينا في إثبات وجود النفس  
على هذه الصورة سابق الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي  
يبطل الشك في الوجود بقوله : « أنا أفكر أنا موجود »  
ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنية عن الإثبات ، وهو  
سابق له بالقول بأن الإيمان في غير دائم من قدرة الله . فلاتدوم  
للموجود صفة الوجود بمجرد إيماده . بل يكتسبها على التجدد  
وعلى الشوام .

ويرى ابن سينا أن نفس الإنسان تصدر عن السفل الفعال وتدخل في الجنين عند ما يتهيأ الجسد لقبولها ، وأنها تعود إليه بعد مبارحة الجسد حتى بلغت مرتبة النفس القدسية من طريق الدراسة أو من طريق الرياضة ، ولا تزال النفوس تخلق من السفل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء . لأن عدم التناهى غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تشحذ ولنست بذلك وضع في المكان . وكما قال في رسالة المداد : « إن مجينا إلى هذا العالم لم يكن باختيارنا وإرادتنا ولكن جئنا وبالقهر نكث وبالقهر نخرج ، وإنما جئنا بها للتحصين والتطهير ليحصن الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ، وطهارة النفس إنما تكون بالعمل الشرعي والعلم الإلهي .. كما أن طهارة الجسد من النجاشة إنما تكون بالماء أو بالتراب » .

والجنة عند ابن سينا هي تلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، وأما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط النفس بأوشاب الأرض وتقصر عن الصفاء الذي تبلنه التقويم بالترقي من السفل الميولاني إلى العقل للستفادة .

وقد نظم ابن سينا بعض هذه المعانى في قصيدة المبنية التي يقول في مطلعها :

هبطت إليك من المخل الأرفع     ورقاً ذات قرز وتنع  
محجوبة عن كل مقلة عارف     وهي التي سفرت ولم تترقب  
وصلت على كره إليك وربما

**كرمت فرائقك وهي ذات نجع**

وجملة القول أن ابن سينا يقول بالنفس الفردية وبقائهما بعد  
فارق الجسد على نحوٍ مما يقول به أستاذه الفارابي ، خلافاً لأنبياء  
أسطرو الدين لا يعرفون للنفس الإنسانية وجوداً مستقلاً بعد  
الحياة ، ولا بعث بعد الموت إلا للنفس الإنسانية التي لها استعداد  
لله الخطاب . أما النقوس التي ملكتها القوة التضليلية والقوة الشهوانية  
فهي حكم الحيوان « ومن عدم فيضه فلا بعث بعد الموت فإذا  
مات فكينهوته قد ماتت وسعادته قد فاتت ، وثوابه في العالم الأدنى  
حصول آماله ، ولا ثواب له في العالم الأعلى »

### « الخير والشر »

ويمحوز لنا أن للشخص مذهب في الخير والشر بأنه « ليس في  
الإمكان أبعد مما كان » وهو كذلك قريب من كلام الفارابي  
في هذا الموضوع .

فليس في وسعنا أن نتصور العالم الذي نحن فيه خيراً مختصاً وكالاً مختصاً لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل لمكانت الوجود ولا للفوارق بين الأشياء.

وليس في وسعنا أن نتصوره شرًا مختصاً وقبحًا مختصاً، لأنه لو كان كذلك لكان عدماً أو فاغراً على الفساد، ولا يقون كون على فساد.

فلم يبق إلا أن نتصوره عالمًا يراد فيه الخير قصدًا وأصلًا وأن في الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير.

ووهكذا العالم الذي نحن فيه.

فلا تكون النار نافعة إلا إذا أمكن حصول الفرار منها بالإحرار، ولا يكون السحاب ضاراً بمحبته الشمس عنا إلا لتفهمنا في غير هذه الحالة أو من جراء هذه الحالة، وقد يكون الشر تقصدًا كالجهل والضعف والتشويه في الخلق، وقد يكون أللأ وعما من إصابة أو فوات مطلوب، وكل هذا لا يتأتى اجتنابه في عالم يتسع للممكنتات، لأن الشيء الذي هو «عُكْن الوجود» ناقص لا محالة. فإذا كان قابلًا للعدم متعددًا بين الوجود بالقوة

والوجود بالفعل . فـإِنما أَنْ يُوجَد هَكُذا أَوْ يُعْتَنَع بِوْجُوده كُلَّ الْامْتِنَاع  
فَالخَيْر أَصْبَل فِي الْعَالَمِ وَالشَّرُّ عَارِضٌ مِنْ لَوَازِمِ الْخَيْرِ الْمُتَابِع  
لِلْمَكَنَاتِ .

وَهُوَ عَلَى هَذَا أَقْلَى مِنَ الْخَيْرِ فِي جُمْلَتِهِ ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمَا كَانَ  
لِالْعَالَمِ قَوْمًا « فَإِنَّ الشَّرَّ إِنَّمَا يُصِيبُ أَشْخَاصًا ، وَفِي أَوْقَاتٍ ، وَالْأَنْوَاعِ  
مُحْفَظَةً . وَلَيْسَ الشَّرُّ الْمُقْرَنُ بِهِمْ أَكْثَرُ الْأَشْخَاصِ إِلَّا نُوعًا  
مِنَ الشَّرِّ »

وَيَقُولُ ابْنُ سِينَا « إِنَّ الشَّرَّ إِنَّمَا يُوجَد فِيهَا تَحْتَ فَلَكَ الْقَمَرِ  
وَجَلَّةُ مَا تَحْتَ الْقَمَرِ طَفِيفٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى سَأْرِ الْوِجْدَدِ »  
« وَلَيْسَ الْخَيْرُ الْمُخْضُ إِلَّا الْوَاجِبُ الْوِجْدَدُ لِذَاهَتِهِ » . . . « أَمَا  
الْمَكَنُ الْوِجْدَدُ بِذَاهَتِهِ فَلَيْسَ خَيْرًا مُخْضًا لِأَنَّ ذَاهَتَهُ بِذَاهَتِهِ لَا يُجَبُ لَهَا  
الْوِجْدَدُ . فَذَاهَتَهُ بِذَاهَتِهِ تَحْتَمِلُ الْعَدَمَ ، وَمَا احْتَمَلَ الْعَدَمَ يُوجَهُ مَا  
فَلَيْسَ فِي جَمِيعِ جَهَانِهِ بِرِيشَةٍ مِنَ الشَّرِّ وَالْمُنْقَصِ . . . »  
فَعَالَنَا هَذَا أَفْضَلُ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا الاعتَبارِ .

لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مَا هُوَ عَلَيْهِ مَعَ بَقَاءِ الْمَكَنَاتِ فِيهِ .  
وَلَوْلَا عَنْيَةُ اللَّهِ بِهِ لَكَانَ شَرًا مَا هُوَ عَلَيْهِ ، وَلَا خَلَلَ مَا فِيهِ  
مِنْ نَظَامٍ ، وَلَا حُلُلَ مَا فِيهِ مِنْ مَسَكَ .

ومؤدي ذلك أن الشر عرض ، وأن هذا العرض ضرورة لاستكمال الخير ، وأنه على هذا قليل في العالم الأرضي إلى جانب الخير الكثير الذي يدل عليه تماست الموجودات ، وأن العالم الأرضي كله طفيف إلى جانب الوجود الشاسع في الأفلاك السماوية والعالم الغيبية .

وليس في الإمكان أبدع مما كان .

### «الحرية الإنسانية»

إلا إننا نظن أن البحث في الحرية الإنسانية أوفق سأمة القضاة والقدر هو الذي أوحى إلى ابن سينا أن يقول :

لقد حلقت في تلك المعاهد كلها وسیرت طرقی بين تلك المعالم فلم أر إلا واضحاً كف حائر على ذقن ، أو فارعاً من فادم فإنه يرى أن النفس مكرهة على دخول الجسد ، مكرهة على فراقه ، وأنها لم تخلق العوائق التي تصدّها عن الترق في مسارات الكمال ، وأن التفاوت بين مقادير النعم لا شئ فيه ،

فلا حيلة للنفس الإنسانية في تقديره ، ولا حيلة لها في رزقها  
لأنه مقسم كما قال في بعض شعره :

فلا تجشعن فما إن ينال

من الرزق كلُّ سوى قسطه  
فكيف تسد نفس فترق إلى علينا ، وتشق نفس فلا  
نزال في القرار المهيئ .

لم ينته ابن سينا في كل كلامه على الثواب والعقاب إلى  
نتيجة غير التسليم ، لأنَّه يؤمن بالدليل في نظام الوجود ،  
وبالخير الحضن من واجب الوجود ، فلا يقع في الدنيا ظلم ظاهر  
إلا كان له وجه باطن من العدل ، ولا يجري الشر إلا في مجرى  
الخير ، ولا تنتهي الأمور إلا إلى أفضل النهايات .

وذلك هو الإيمان :

### « عقيدة الفيلسوف »

وإذا سئلنا رأينا عن عقيدة « ابن سينا » لم نشك في أنه  
كان من المؤمنين بالله وبالثبوءات لا مراء .  
لأن مذهبـه في العالم وموجده لا يشتمل على جانب واحد

ينافق المقيدة الدينية في أصولها ، بل هو مما يوافق المقيدة الدينية ويدعمها ، ولا نعلم أن أحداً قال في ضرورة النبوءات . ما قاله ابن سينا حيث جعلها « وظيفة حيوية » في بنية المجتمع الإنساني ، وقرر أن الحاجة إلى النبي « أشد من الحاجة إلى إنبات الشر على الأشفار وهم الحاجبين وشير الإخضاع من التدمير وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل أكثر ما فيها أنها تفع في البقاء . وجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكناً كاساف منا ذكره . فلا يجوز أن تكون السببية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أنها . . . فواجب إذن أن يوجدنبي ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز عنهم . فشكون له العجزات التي أخربنا بها . وهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى وإذا ووجبه وإزالته الروح القدس عليه » .

ومن واجب النبي في رأى ابن سينا أن يخاطب الناس على قدر عقولهم وألا يشغلهم بما يختلف عليهم « ويجب أن يعرفهم

جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندم عظيمة وجليلة ويلقى بهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا تغير له ولا شبه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عدم أمر الماد على وجه يتصورون كفيته ، وتسكن إليه غواصهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه ، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم إلا أمراً محلاً ، وهو أن ذلك شيء لا يعين رأيه ولا أذن سماعه ، وأن هناك من المادة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم » إلى آخر ما أوجزه في كتاب النجاة ، ومنه يتبين أنه لا ينقض النبوءات بما يستقدمه عامة الناس بل يرى ذلك مصلحة للأكثرين منهم وواجهياً على أصحاب النبوءات لإقناعهم وتهذيب طبائعهم ، وقد كان ابن سينا يصلح ويدعو الله ، ويستلهمه بالصلة أن يهديه إلى مضلالات الفلسفة كل أشكال عليه أمر مفارق أو قضية مستعصية ، فهو لا يقطع الصلة بين الله والإنسان ولا بين النفس والجسد ، ولا يمنع تأثير النفس في المادة فلما يستبعد كذا قال في ختام الإشارات « إثبات السارف بما يخرب المادة في الأمور السفلية وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم

فإذا لم يسعدها وقوعها بحيث تقدر على التأثير في هذا البدن لا يسعدها وقوعها بحيث تقوى على التصرف في مادة هذا العالم العنصرى لا سيما على قولنا إن النفوس الناطقة مختلفة بالملائكة ، فلا يسعدها أن تكون الملائكة المخصوصة التي لنفسه تتعينى تلك القدرة .... وصاحب النفس القوية إن كان خيراً رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء وقد يصير ذلك الذكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأعمى ، وإن كان شريراً واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساحر الخبيث ... »

وقد حذر أتباعه في ختام الإشارات أن يجعلوا إلى التكذيب فقال : « قد يبلفك عن العارفين أخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استنقى الناس فسقوا واستنشق لهم فشفوا ودعا عليهم خف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعائهم فصرف الوباء والموتان والسيول والطوفان أو خضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر عنه طير ، ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق المتنع الصريح . فتوقف ولا تسجل . فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ... »

ويختصر بعض المرتدين أنه كان يكتب ذلك ويقوله من

باب المداراة والتقية خوفاً على حياته من ثورة العامة ومعارضة الفقهاء المتشددين . وهو خاطر واهم لا موجب له على الإطلاق .. وإنما يصح أن يخطر على البال إذا كانت هذه الآراء مخالفة لافتراضي مذهبه الفلسفي أو مخالفة لقوانين الطبيعة في تقادره . ولكنها لا تمخالفها ولا تناقضها في كثير ولا قليل .

فابن سينا كان يعتقد أن التصرف في الأجرام الفلكية بالتغيير عن مجاريها مستحيل ، ولكنه كان يستعد أن عقولها تؤثر فيها دونها من العقول إلى العقل الفعال الذي يسيطر على العالم الأرضي وما تحت القمر من الموجودات .

واعتقاده في العالم الأرضي أنه عالم الفساد وعالم الإمكان أو أنه هو العالم الذي يجوز فيه التغيير والانحراف ، وأن المرجع في ذلك إلى العقل الذي يسبغ الصور على الميولى ويسيطرها بذلك الوجود فتخرج من القوة إلى الفعل ، وتسوء صدراً أو تهبط سفلاً على حسب ما يمتزجها من غلبة العقل أو غلبة المادة والميولى .

وقد أسلقنا أن العقل المستفاد في الإنسان على صلة تامة بالعقل الفعال ، فهو يملك من القدرة على إسباغ الصور وخلطها أو تحويل الموجودات من صورة إلى صورة مثل ما يملكه العقل

الفعال ، ويرى ابن سينا أن النفوس تؤثر في أجسادها وفي غيرها من الأجسام بقوة واحدة ، لأنه لا مانع من تأثيرها في الأجسام الأخرى إذا كانت تؤثر في أجسادها وهي غير متحيزة فيها ولا تقسم باتفاقها .

فالذى يفهم المؤشرات الأرضية هذا القول لا يقنع عليه عقلاً أن يقبل تفسير العادات على النحو الذى ينسب إلى أصحاب الكرامات .

وقد نسبت إليه أشعار في مناجاة الكواكب واستلهام عطارد ولا تستبعدها لأن استلهام للعقل وليس هو يستغرب من الفيلسوف .

كتبه :

عطارد قد وافق طال ترددى  
مساء وصباحاً كى أراك فأشغنا  
فها أنت فامددنى قوى أدركك الملى  
بها والعلوم النامضات تكرماً  
وونقى الحذور والشر كله  
بأمر مليك خالق الأرض والسماء  
إلا أن القوم قد غلوا في تعلقه برصد الكواكب حتى نسبوا  
إليه قصيدة رائية تتبىء بفارة التتر وغلبة الملك المظفر عليهم في  
أرض كنعان مطلعها :

احذر برق من القرآن العاشر    واقر بنفسك قبل تقر النافر  
ومنها :

يغتالهم الملك المظفر مثل ما فتحت ثور في الزمان الفاجر  
ويغتصبهم نجل الإمام محمد بمحاسمه الماضي الجراز الباتر  
ولربما أتيق الزمان عصابة منهم فيهم حسام الناصر  
إلى آخر القصيدة التي أتبتها ابن الأثير في تاريخه وقال :  
« وكان الاعتقاد بما في هذه القصيدة من كتاب الجغراف عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، والله أعلم أن يكون  
الشيخ الرئيس قال هذه القصيدة أو غيره »

ولو جزم ابن الأثير بأنها منحولة لابن سينا لما كان عليه من  
ثريب ، لأن ابن سينا مات قبل وقوع هذه الحوادث بأكثر  
من مائة سنة ، ولم يثبتها أحد في كتابة خلال هذه السنين .

ولا نعرف كلاماً صحت نسبته إلى الفيلسوف حاول فيه  
كشف الغيب من طريق التنجيم ، وإنما يعرض لقوة المروف  
المحساوية من قبيل الولع بالألفاظ الرياضية التي يولع بها كبار  
الرياضيين شحذاً للخاطر وتحريضاً للملائكة . فتفاوت بين الأحرف  
الأبجدية وبين الموجودات العلوية والسفلية ، وجعل لكل حرف

دلالة ثم وفق بين هذه الدلالات وبين المزوف التي وردت في أوائل سور القراءة . فاستقامت له فكرة مقبولة واعتمد من أجلها ذلك التوفيق العجيب ولم يعتمد التنجيم أو لتسخير القوى الطبيعية للمزوف كما يفعل السحرة والمشوذون ، وقد ألف رسالة خاصة عن المزوف باعتبارها أصواتاً طبيعية تختلف باختلاف حركات المضلات في المصدر والخلق والفهم وتتأثر تلك الحركات في الماء .

ومن أمثلة ذلك أن الألف يساوى الواحد فهو رمز للباري جل وعلا ، وأن الباء رمز للعقل ، والجيم رمز للنفس ، والم DAL رمز للطبيعة ، وهكذا إلى نهاية سلسلة الموجودات وهي المادة المنصرية . واستخلاص من ذلك أن الكاف والعين والهاء والصاد والقاف وغيرها من المزوف في أوائل سور هي حاصل ضرب المزوف الدالة على تلك الموجودات بمنها في بعض على الحساب الذي تغير ، وأنها أقسام من قبيل الأقسام التي بدأ بها بعض سور مذكورة بالأسماء .

ونحن نتفق التنجيم عن ابن سينا ولا ننفي عنه الإيمان بإمكان علم التنبؤ والإخبار بالغيبيات ، فإن المسألة عنده قضية فلسفية

وليست بمسألة تصديق وتسليم . لأنه يقول بأن علم الله بالأشياء في الأزل هو سبب وجودها في الزمان ، ويقول بصدور العقول المطلوبة من الله ، وإن عقل الإنسان إذا ترق في مراتب الكمال والصفاء بلغ مرتبة العقل المستفاد وهو على اتصال دائم بالعقل الفعال ، فلا جرم يعلم الأمور قبل وقوعها ويكون له سلطان على إيجادها وإخراجها من القوة إلى الفعل ، ولا يكون اعتقاد الفيلسوف هذا الرأي غريباً كأنه من قبيل التصديق الذي لا يليق بالفلاسفة فإنما هو قضية منطقية تنتهي إلى هذه النتيجة من طريق الفلسفة

لَا مِنْ طَرِيقِ التَّصْدِيقِ

وقد يتصل الإنسان بالعقل الفعال من طريقين في رأي ابن سينا لا من طريق واحد .

يحصل به من طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح ،

وتحصل على من طرق التسلك والرياضة الروحية.

والطريق الأول طرق الفلسفة والحكمة، والطريق الثانية

طريق النساء والصلوات .

ولابن سينا سمات يفهم منها أنه راض نفسه على التصوف في بعض أيامه، وأنه حاول الكشف عن الحقائق متسللا بالصلة

والزكاة والكف عن الشهوات ، وكانت له علاقة بأكبر المتصوفة في زمانه «أبي سعيد بن أبي الخير» وهو رجل يتعالى على خلافات الشعائر الدينية ويُشطح ذلك الشطط البعيد في التسوية بين ضروب العبادات ، وكان أبو سعيد يسأله ويستفسره في مضلات الفلسفة ويطالعه على ذات نفسه كأنه من الوائلين الذين لا تنجيب عنهم هذه الأسرار .

إلا أن الرجل لم يخلق لعزلة التصوف ، وطمأنينة الخلوات ، ولكنه خلق لزحام الدنيا ومجاذبة الحوادث ومكافحة الرجال ، وغلب فيه سلطان السفل على سلطان الروح فتراه حتى في وصيته التي يكتتبها إلى إمام المتصوفين يذكر السفر « بالعقل » إلى الملائكة ويتخذه مرقة لطالب الوصول إلى الالاهوت فلاعجب تقطع المودة بينه وبين أبي سعيد ويعود أبي سعيد فيقول فيه : قطعنا الأخوة عن مشرب بهم مرض من كتاب « الشفاء » فاتوا على دين رسطناس وعشت على سنة المصطلح وحق لابن سينا أن يؤثر طريقة على طريق أبي سعيد لأن هذين البيتين لا ينما على خلق يرجع به المتصوف على الفيلسوف .

\*\*\*

ومن الواجب أن نختتم الكلام عن مذهب ابن سينا وعقيداته بكلمة موجزة عن قدره أو عن أثره في الثقافة الإنسانية، سواء في عالم الفلسفة أو عالم المنطق والعلوم الطبيعية.

فالمحدثون لسمته يقولون كما قال ابن سعدين غير متدرج ولا متحفظ: « إنه مبغض كثير الطعناتة قليل الفائدة، وما له من التأليف لا يصلح لشيء ». .

والعارفون بفضله يعتمدون عليه ولو كانوا من يدينون بغير دينه . فإن إثباته للنفس الفردية وخلودها كان من الدعائم التي استند إليها أكبر علماء اللاهوت كالقديسين توما الإكزامي وأبرهت الكبير، وكان الإقبال عليه يقدر الإعراض عن ابن رشد في موضوع « النفسيات » على التعميم .

وقد كانت ملاحظاته الطبيعية — من قبيل ملاحظاته على قوس قزح وعلاقته بأحوال السحاب — محل إعجاب من باكتون إمام المدرسة التجريبية ، وكانت طبيعتاه من أسباب الفتوحسلية الحديثة . لأنها ظلت في جامعات أوربة موضعاً للدرس والمراجعة مع بحوثه الطبية عدة قرون .

وأقل ما يقال في الرجل إنه لم يترك ثقافة بني الإنسان كما وجدها حين نشأ في هذه الدنيا . فكان له في توجيهه المقول شأن لو زال لزال منه شيء غير قليل من تراث المعرفة والتفكير

### سائل أخرى

تناول ابن سينا بالمنطق والفلسفة كثيراً من المسائل الذهنية والروحية ، ويمكن أن يقال إن المنطق كان في عرف ابن سينا آلة سلبية ت Stem من الزلل وتساعد على اجتناب الخطأ ، وإنما تدرك الحقائق بهداية الحكمة ونور البصيرة . فهي مصباح والمنطق ميزان

وفي المنطق ، والفلسفة الإسلامية ، مسائل لها شأن خاص في مذهب ابن سينا كمسألة الكليات ومسألة المعرفة ، لأنهما تترنان باسمه في كتب هذه المباحث مع سبق الكلام فيها من قبله ، لما ألقى عليهما من لعاته الشخصية التي لا تلبيس بلامح غيروه .  
فالكليات كما قدمنا هي موجودات مفارقة — أو مجردة — سابقة لوجود الجزئيات في مذهب أفلاطون .

وهي عند أرسطو لا وجود لها في خارج الذهن لأنها منتزعة  
من تصور الجزيئات

أما ابن سينا فرأيه في هذه المسألة وسط بين رأي الحكميين  
الكبيرين ، لأنّه يرى أن الكليات موجودة قبل الجزيئات ،  
وموجودة فيها ، موجودة بعدها . فموجودها قبل الجزيئات في  
علم الله أو في العقل الإلهي الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة مما في  
السماء والأرض ، ووجودها في الجزيئات لأن « الشجرية »  
موجودة في جميع الأشجار والسموكيّة موجودة في جميع الكواكب  
والإنسانية موجودة في جميع الناس . أما وجودها بعد الجزيئات  
ففي عقولنا نحن الذين نشاهدها ونعرفها من معرفة المفردات التي  
تدخل تحت عنوان واحد ، أو من معرفة الأخبار والأحوال والقصص  
والآحاد كما يقول المناطقة

ويقرب على هذا الرأي في الكليات والجزئيات رأى ابن سينا  
في المعرفة وأسبابها

فند أفلاطون ان المعرفة « تذكر » لأن النفس قد شهدت  
هذه الحقائق الخالدة قبل حلولها في الجسد ، فهى تذكرها كما  
فاقت من غاشية المادة واتصلت باسم العقل والروح

و عند إرسطو أن المعرفة مشاهدة واستقراء و تفكير مبني على  
الشاهد والقياس .

ورأى ابن سينا وسط بين الرأيين في هذه المسألة كما هو وسط  
بينهما في مسألة الكليات ، فالمعرفة عند قيهان : معرفة فكر  
ومعرفة حسن . ففرقـة الفـكر من المشـاهـدة والـقيـاس ، و مـعـرـفـة  
الـخدـسـ من فـيـضـ العـقـلـ الفـعـالـ فـيـ العـقـلـ الإـنـسـانـيـ عـلـىـ سـيـلـ  
الـوـحـىـ وـالـإـلـهـامـ ..

الطيب

كان الشيخ الرئيس يحب أن يتحدث إلى تلاميذه عن أيام  
تلذته وتحصيله ، فكان يقول لهم عن تحصيله لعلم الطب : « ثم  
رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم  
الطب ليس من الملوم الصعبه . فلا جرم أنى بربت فيه في أقل  
مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرؤون على علم الطب ، وتمهدت  
للرضا فافتتح على من أبواب المباحثات المتقبسة من التجربة مالا  
يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا في  
هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ... »

ويؤخذ من هنا أن الفلسفة والرياضيات كانت عند الشيخ الرئيس بالمنزلة الأولى التي تقدم حل الطب والعلوم الطبيعية ، وهو ترتيب موافق لرأيه في تقديم الإلهيات والمعارف المجردة على المعرف النفسية أو المترتبة بالأجسام . إلا أن المسألة على ما يظهر مسألة استعداد لامسأة رأى في ترتيب العلوم ، فهو يفضل الفلسفة والرياضيات لأنه يشرف دراستها بكل فواه ويستغرق بها جهد ملائكته ، فيلذ له مراسها ويستمتع منها برياضة ذهنية لا يستمتع بها من غيرها ، ويشتغل بالطب فلا يستفرق جهده كله فيه ، لأنه يفرغ له جانب الملاحظة وجانب الذاكرة من تفكيره ، ويتسهله من أجل ذلك وليس هو بالسهل على سواه .

نعم لم يكن هذا العلم الواسع بالسهل على سواه في زمانه ، وحرى به ألا يكون سهلا في الزمن الذي كان الطبيب فيه طيباً لجميع الأمراض مطالباً بالتنقل والعمل في وقت واحد ، ومع هذا بذلك أنس غاية جهدهم وقصارى سعيهم في تحصيل ذلك العلم ولم يبلغوا فيه شأوا ابن سينا ولا اقتربوا من شاؤه . لأنه كان طيب المعرف غير مدافع في الشرق كله ، ثم انتقلت توايته إلى الغرب فأصبح طبيب العالم بأسره زهاء أربعة قرون ، ولم يشهر أحد بهذه

الصناعة مثل تلك الشهرة العالمية بغير استثناء أحد من أيام بطراط وجاليتوس .

عالج أمير بخارى وهو في السابعة عشرة من عمره ، ثم ترجم كتابه « القانون » في أواخر القرن الثاني عشر للبلاد إلى اللغة اللاتينية فأصبح مرجحاً للدراسات الطبية في جامعات أوربة من أقصاها إلى أقصاها . فكان يدرس في جامعة مونبلييه ولوڤان إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان هذا الكتاب وكتاب المنصورى الرازى عددة الأساتذة في جامعة فيينا وجامعة فرنكفورت طوال القرن السادس عشر ، وترجم إلى العبرية فتداوله الإسرائييليون المشغلون بالطب بين أرجاء العالم بأسره ، وتكررت طبعاته حتى ثارت أربعين طبعة ما بين ظهور فن الطباعة وبداية القرن السادس عشر ، وتسعد طبع الكراسات المقتبة منه غير طبعاته الكاملة فلم تدخل في حساب ، وكانت النسخة اللاتينية التي ترجمها جيرارد الكريموني في سنة ١٤٧٦ أردية الترجمة فأعيد النظر فيها وتمشم العلماء كل مشقة لراجعتها وتنقيحها ، لأنهم يرون الكتاب جديراً بالصبر على المشقات الجسام في سبيله ، وينظرون إليه كما ينظرون إلى وحي من السماء .

قال نوبرجر Neuburger في كتابه المطول عن تاريخ الطب : « إنهم كانوا ينظرون إلى كتاب القانون كأنه وحي مخصوص ، ويزيدون إكباراً له تنسقه المنطق الذي لا يساي ومقدماته التي كانت تبدو لأبناء تلك العصور كأنها القضايا المسلمة والمقررات البدائية » .

ولإنما تبوا كتاب ابن سينا هذه المكانة الرفيعة ، بين المراجع العالمية ، يحق لا نزاع فيه . لأنـه كان أوفى مرجع من مراجع الطب القديم وظل كذلك إلى عهد الموسوعات المصرية قبيل القرن التاسع عشر بقليل ، واجتمـت له مزايا الإحاطة والتحرى والاستقصاء والتفسيق ، فاشتمـل على ثـراث أمـمـ الحضارة في أصولـ الطـبـ وفروعـهـ من شـرـحـ الأـعـراضـ إـلـىـ وصفـ العـلاـجـ إـلـىـ سـرـدـ أـسـاءـ المـقـاـيـيرـ وـالـأـدوـيـةـ ، وـمـوـاـطـنـ الـجـراـحـاتـ وـأـدـوـاتـ الـجـراـحةـ ، معـ قـدـرـةـ عـلـىـ التـرـيـبـ المـوـسـعـىـ قـلـ نـظـيرـهـ فـيـ زـمـانـهـ ، وـاقـتـدـىـ بـهـ الـقـتـدـونـ إـلـىـ مـطـالـعـ عـهـدـ الـلـمـ الـحـدـيثـ .

وقد كان طب القرون الوسطى مشوباً بالكهانة من ناحية . وبالشموذة والسحر من ناحية أخرى ، وكانت الأبغضـةـ والـتـعاـويـدـ مـقـرـونـةـ بـالـأـدوـيـةـ وـالـعـقـاـقـيرـ فـيـ عـلـاجـ جـمـيعـ الـأـمـراضـ . ولمـ يـكـنـ

من العجيب أن يستدرج ابن سينا إلى هذه الأوهام ، بحكم مذهبة في النفوس والأرواح واتصالها قبل الموت وبعد الموت بأجسام الأحياء ، فلما عجب على هذا المذهب أن تكون علاج للأمراض ، وأن يتتسن لها العلاج عند السحرة والأولياء ، ولكنه استطاع بقدرة عقله أن يفصل بين فلسفته وطبيه فصلاً علياً دقيقاً ، في موضوع الطب والعلاج ، سواء منه ما تعلق بالأجسام أو ما تعلق بالنفوس والمعقول . فلم ينكِر تأثير الأرواح الملوية أو السفلية في الجسم الحي ، ولكنه قرر أن الطبيب لا يعرف الأمراض إلا من حيث هي عوارض جسدية ، وحالة من أحوال المزاج ، فلما شرح أمراض « المناذلخوليا » . قال : إن بعض الأطباء ينسبونها إلى الجن . ثم قال : « ... ونحن لا نبال من حيث تعلم الطب أن ذلك يقع عن الجن أو لا يقع بعد أن تقول : إنه إن كان يقع من الجن فيقع بأن يجعل المزاج إلى السوداء ، فيكون سببه القريب السوداء ، ثم ليكن سبب تلك السوداء جنًا أو غير جن ... »

بل هو يسلك « المشق » في عداد الأمراض بما له من الأعراض الجسدية . ثم يصف الخلية في علاجه - وقد روى أنه

حربها وأفاد بها فيقول : « والحقيقة في ذلك أن يذكر أنها  
كثيرة تعاود مراراً ، وتسكون اليد على نبضه . فإذا اختلف بذلك  
اختلافاً عظيماً ، وصار شبه المنقطع ثم عاود وجربت ذلك مراراً  
علمت أنه اسم المشوق ، ثم يذكر كذلك السلك ، والساكن ،  
والحرف ، والصناعات ، والتسلب ، والبلدان . ويضيف كلامها  
إلى اسم المشوق ويحفظ النبض حتى إذا كان يتغير هند ذكر  
شيء واحد مراراً جمعت من ذلك خواص مشوقة من الاسم  
والحقيقة والحقيقة وعرفته فاما قد جربنا هذا واستخرجنا به ما كان  
في الوقوف عليه منفعة » .

ثم يصف العلاج ، فإذا هو يذكر فيه التذية الصالحة .  
والمنومات التي لا ضرر فيها مع العوامل النفسية على اختلافها .  
وقد ذكر أحمد بن عرب بن علي النظامي ، في مقالاته الأربع  
طريقة نفسية حسنة اتبعها ابن سينا في علاج فقي من آل بويه  
خولط في عقله . وتؤم أنه بقرة سائمة ، فصار يمشي على أربع  
ويختور خوار الأبقار ويصبح بمن حوله . اقتلوني . اقتلوني ،  
واطبعوا أكلة لقيدة من لحمي ! . فأوصى ابن سينا تلميذاً له  
أن يقف على مسمع من الفقير المريض فينادي : ها هو ذا المزار

مقبل إلىك . ثم دخل ابن سينا ، وفي يده مدينة كبيرة ، وهو يقول : أين هذه البقرة لأذبحها ؟ ثم أمر بالتفق فألقى على الأرض وأوثق بالخيال ووضعت المدينة على عنقه . ثم نهض الطبيب ، وهو يقول : كلا . إنها بقرة عجفاء ، لا تساوى مثوة القبرح حتى تلف وتسنن . . . وكان هذا هو العلاج المطلوب ، لأن الفق الحبوب كان قد صدف عن الطعام وأهمل نفسه ، فزاده نفس التغذية هزأاً على هزال وخيالاً على خيال . فلما أكل ما ينفعه وينبذيه عاد إليه العقل مع الصحة والاعتلال .

\*\*\*

ومن هذه الأمثلة : نعرف بعض الشيء عن منهج ابن سينا في طيه وعلاجه . فلا تستعظم تلك المسكانة العالية على طبيب يباشر الطب على أنه علم طبيعي ، بعيد من الأوهام والانحرافات ، ويستعين في علاجه بذلك النظر العنايب وتلك الفطنة الوجهية ويخيط بعوارض الأعضاء ، ولا ينسى مداخل النفس في تصحيح الأجسام .

قال الأستاذ كستون Cumston في كتابه ( تاريخ الطب من عهد الفراعنة إلى القرن الثاني عشر ) :

ما على الإنسان إلا أن يقرأ جالينوس ، ثم ينتقل منه إلى ابن سينا ليرى الفارق بينهما . فال الأول غامض ، والثاني واضح كل الوضوح ، والتنسيق والمنهج المنظم ماثدان في كتابة ابن سينا ونحن نبحث عنهما عبئاً في كتابة جالينوس .

ثمتناول الأستاذ جملة من التصحيحات التي أدخلها ابن سينا على طب الأقدمين : في عوارض الجنون . والفالج . وأمراض الكبد . والصدر . والجرحات . وعلاقة بعض الأمراض بالخرق فإذا هي خطوات أجيال خططها رجل واحد قليل التظير . . . فلا جرم يقول الأستاذ كستون : « لم يظهر قبله ولا بعده تظير لهذا النفع الباكراً ، وهذه السهولة المستمرة ، وهذه الفطنة الواسعة . معرونة بمثل هذه المثارة في مثل هذا الأفق القبيح .

### الأديب

قال الجوزجاني تلميذ الشيخ الرئيس :

« . . . كان الشيخ جالسا يوماً من الأيام بين يدي الأمير علاء الدولة ، وأبو منصور الجياني حاضر . فغرى في اللقة مائة تكلم الشيخ فيها بما حضره . فالتفت أبو منصور إلى الشيخ ،

يقول : إنك فيلسوف وحكم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضينا بكلامك فيها . فاستكشف الشيخ من هذا الكلام . ونوفر على مرس كتب اللغة ثلاثة سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان : من تصنيف أبي منصور الأزهري ، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتحقق مثلها . وأنشأ ثلاثة قصائد ضمتها ألفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاثة كتب : أحدها على طريقة ابن الصيد ، والآخر على طريقة الصابي ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بطبعها وإخلاق جلدها . ثم أوعز إلى الأمير فرض تلك المجلدة على أبي منصور الجياني ، وذكر أنما ذكرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتقدّمها وتقول لنا ما فيها . فننظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها .

فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلافي من كتب اللغة . وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها . وكان أبو منصور مجزقاً فيها يورده من اللغة غير شقة فيها ، فطن أبو منصور : أن تلك الرسائل من تصيف الشيخ ، وأن الذي حمله عليه ما جبه به في ذلك اليوم فتنصل واعتذر إليه . ثم

صنف الشیخ كتاباً في اللغة میاه : (لسان العرب) ، لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى ، فبقى على مسودته لا يهدى أحد إلى ترتيبه .

وذلك كله شبيه بأخلاق الشیخ الرئيس ، وممدوح أعماله ، ووثبات همه في طلب المعرفة والتعمق فيها على النظاراء ، وما كان مطلب من مطالب العلم على عهده ليتوفى عليه ثلاث سنوات ، دون أن يوق فيه على النهاية ويتمكن بين أساطينه وثقائه . فلا جرم يقول مفتخرًا بالبلاغة في بعض شعره :

أما البلاغة فسأل في الخير بها     أنا لسان قديماً والزمان فم  
وهو نهر لا ينفرد فيه بالشهادة لنفسه ، لأنها شهادة يزكيها  
أبناء زمانه وتقوم الأدلة عليها من شعره وشعره ، ويرسمه  
لاستحقاقها أنه حفظ القرآن قبل العاشرة من عمره ، وانطبع  
لسانه على فصاحته من باكر صباحه ، ثم أضاف إليه ما أضاف  
من محصول الآداب العربية والفارسية ، خلق له أن يلقب بين  
الفلسفه بالفيلسوف الأديب ، وإن كان الأدب وحده لا يرتفع  
به إلى مثل مكانه في زمرة الحكماء .

فلو حسب الشعر وحده لابن سيناحسب به بين أوساط الشعراء

ولو تفرغ له لعله كان بالغاً منه فوق هذه المرتبة الوسطى أو محدوداً في الرعيل الأول بين أدباء المشرق من الأدبية الفارسية ، ولكنها لم يخلق للشعر على ما نرى فلم ينطليه في النصيب الذي أعطيه إياه من وقته ، ولم يكن يعطيه من وقته إلا بقدر تسليمة المتسلل وتفكره الحكيم وبطالة المشتول .

ومن هنا جاءته في شعره مزية غير مقصودة : وهي أنه استغنى عن التكسب به أو عن نظمه في الأغراض المفتعلة ، فكان ينظره فيما يحسه من أحوال حياته ، وكان شعره كله دالاً عليه في مختلف حالاته ، مطبوعاً بطبع مزاجه ودخوله شعوره ، متصلًا بأسلوب تفكيره وطريقته في النظر إلى الأمور .

فكان الرجل محسوناً مزاجاً في ميدان الشفبة والطموح ، فإذا شكا حسد الحاسدين قال :

عجب لقوم يحسدون فضائل ما بين عيابي إلى عذالي  
عتبروا على فضلي وذموا حكى واستوحشوا من تقهم وكال  
إني وكيدم وما عيشوا به كالطود يمحقر طحة الأوغال  
وإذا التقى عرف الرشاد لنفسه هانت عليه سلامه الجمال  
وإذا نظر إلى الدين سبقوه في حظوظ الحياة قال :

لا تحسدُهم إن جدُّ جدم فالجد يجدى، ولكن ماله عزم  
ليسوا وأن نعموا عيشاً سوى فهم وربما نعمت في عيشها النم  
الواجدون غنى ، العادمون نهى .

ليس الذي وجدوا مثل الذي عدموا  
وكان محباً لثمة الجسد فكان شعوره بالشيب خليقاً بمن  
تحمره السن صفة ذلك الممتع . فنظم في هذا المعنى أبياتاً من  
أفضل شعره كقوله :

تنفس في عذارك صبع شيب وعمس ليه، فكم التصانى ؟  
شبابك كان شيئاً مريداً فرجم من مشبك بالشهاب  
أو ك قوله :

الشيب يوعد والأيام واعدة والمرء يفتر ، والأيام تنصرم  
أو ك قوله :

هو الشيب لا بد من وخطه فرسنه ، والخضبه ، أو غطه  
ألفتك الطال من وبله ؟ جرعت من البحر في شطه ا  
وكان فحراً فأحسن الفخر في أبيات منها :

إني وإن كانت الأقلام تخدمني كذلك يخدم كفى الصارم الختم  
ومنها :

إلى عظمت قلبي مصر واسع لما غلا ثني عن علمت الشرى  
ومنها :

بأى مكرمة ينقاصل بى أحد ؟      بأى مكرمة تتحكىنى الأم  
وأحب الخرفان قوله فيها :  
صبا فى الكأس صرفاً      غلبت ضمروه السراح  
ظهراً فى الكأس ناراً      فطفقاها بالمرزاج  
ومدحها مدح الفيلسوف فقال :

شر بناعل الصوت القديم قديمة لكل قديم أول ، وهي أول ولو لم تكن في حير قلت إنها هي العلة الأولى التي لا تصل و قال فيها وفي المرأة التي كان يحبها كأي حب آخر :

أساجية الجفون . أكل خود سجايها استعرن من الرحيق  
هي الصباء غبرها عدو وإن كانت تناهى عن صديق  
وهو عالم بالطبيعت ، فلا ينساها في شعره كا قال :

أشكوا إلى أله الزمان فصرفة أهل جديده قوای وهو جديده  
عن إلى توجهت فكأنى قد صرت مفتاطيس وهي حديده  
وهو حکیم لا يرى الحياة معنى بنیر المعرفة فهو يقول :  
هذب النفس بالعلوم لترق وذر الكل فهمي الكل بيت

إنما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت  
 فانا أشرقت فانك حي وإذا أغلقت فانك ميت  
 وعنه ما عند جميع الفرس من حب الجناس والمحسنات فلا  
 ينساها في بيت نظمه كما قال :

تبه وحادر أن ينالك بنته حسام كلامي أو كلام حسامي  
 وهذه الأبيات وأمثالها إن لم تكن من خيرة الشر، فهي  
 شعر ابن سينا لا مراء . وهي شعر يستحسن من فيلسوف . وقد  
 يستحسن من غير فيلسوف !

أما شعره : فقد كان على ثلاثة أساليب : أسلوب مرسل ،  
 وأسلوب فلسفى ، وأسلوب منتقى يحتفل به احتفال المنشئين .  
 وأسلوبه المرسل فصريح سائع وهو أسلوبه في معظم مؤلفاته  
 وأسلوبه الفلسفى تكرر فيه السلطة لغير ضرورة إلا أن قراء  
 الفلسفة قد يدعىً يشجعونها لأنها تخصيصهم ببسط لا يشبههم فيه  
 سائر المتكلمين .

ولكته يتألق في إنشائه . ويحتفل بأسلوبه فلا يخطر لك  
 وأنت تقرأه متألقاً عظيلاً إنه هو بعينه صاحب تلك السلطة

الفلسفية . . . ومن أمثلة إنشاءه البليغ ، قوله : في رسالة  
القضاء والقدر .

« مال أراك غير ذي المهد الذي عهده ، وغير ذي الألف  
الذي عرفه . أراك زمر النشاط <sup>(١)</sup> ذايل الورق عمصوص النق <sup>(٢)</sup>  
معقول الأصلة <sup>(٣)</sup> رائب النفس . واجم السخنة . بعد عهدي  
بك ضرمة تلتب وبنيساً تموح وأعصاراً تصف . وشفرة هذادة  
الغرب . وجواباً غير مكبوح الجماح . . . .

..... قلت كذلك للدهر ضربات أخياف . . . فإنه ليكسو . ثم ينشو ، وينخلع ثم يخلع . والتغيير ديدنه . والتبدليل هجراء . .

وقد استقام له هذا الأيلوب كلما توخاه في مقاماته الفلسفية  
فلم يسبقه سابق من أصحاب المقامات في حلبة التنميق والإنشاء  
وربما أقصر بضمهم عن شاؤه في جزالة الحفظ وتغامة الصيارة .  
ولم ينطعوا على معنٍ وراء الجزلة والفتحامة كمعناه .

وَمَا لَارِيبٌ فِيهِ أَنْ أَنَّا كَثِيرٌ بِنَعَشْتُ أَسْعَادُهُمْ بِالْأَدْبَرِ

(٢) أي خدمة (٢) الشلام التي فيها المخ

أمساكية طرة

وحيده في تاريخ الثقافة العربية . ولم يكن لهم في الفن ولا في الشعر محسول أحسن من هذا الحصول .

### مشاركات شتى

ويصح أن يقال إن ابن سينا قد شارك في جميع علوم عصره ، فلم يكن في زمانه فرع من فروع الثقافة الإنسانية لم يسامم فيه بقسط وافر ولم يذكر له فيه رأي معلود .

ستل . وهو في الحادية والعشرين أن يؤلف لي بعض الطلاب موسوعة موجزة في العلوم فألف كتاب «المجموع» وألم فيه بكل علم معروف يومئذ ما عدا الرياضيات .

ومن العلوم التي سامم فيها مساحة الثقات علم المثلثة والرياضيات على اختلافها . فزاد على الحجم على أشكالاً وسائل لم يسبق إليها ، وأورد على أقليدس بعض الشبهات ، وشك فيها ذهب إليه أرسنطيو من تشابه الثوابت وتساوي أنسادها والتحاد مرا كزها في كرة واحدة . فقال في الشفاء : « على أنني لم يتبيّن لي بياناً واضحاً أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة أو في كرات

ينطبق ببعضها على بعض ، إلا بآفاقعات . وعسى أن يكون ذلك واضحاً لنيري . . .

ومن مقرراته أن الأرض متحركة ، وأنه لامانع من وقوف جسم في الفضاء لأنّه لا بد له من مكان حيث كان . فإذا امتنع وقوفه فلا بد لذلك من سبب ، وهو انجداب الأشياء إلى مركز السالم أو مركز الكرة الأرضية .

وقرر أن النور ليس بجسم ولكنه كيّفية في جسم . . . « وإن كان له انتقال فذلك بالتجدد ، لا أن شيئاً واحداً بيته ينتقل » . . . وهو أقرب الأحوال إلى مذهب العصرىين في حركة النور في غير خلاء .

وقد وكل إليه علاء الدولة تصحيح التخلل في التقاويم التي عملت بحسب الارصاد القديمة ، فأوشك أن يفرغ من تصحيحها لو لا انقطاع السلسلة الأسفار تلو الأسفار والأزمات في إثر الأزمات .

\* \* \*

واشتغل بالطبيعتيات كالظواهر الجوية وعلم طبقات الأرض وما إليه . ومن أمثلة تحقيقاته في هذه الأغراض كلامه على

الزلزال في الشفاء حيث يقول : «أما الزلزلة فإنها حركة تفرض  
جزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك  
السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه . والجسم الذي  
يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض إما جسم بخاري  
دخاني قوى الاندفاع كالريح كما يشق التوابي إذا تولد في العصير ،  
وإما جسم مائي سيال ، وإما جسم هوائي ، وإما جسم ناري ،  
وإما جسم أرضي . وأما الجسم الناري لا يحدث تحت الأرض  
وهو نار صرفة ، بل يكون لا محالة في حكم الدخان القوي وفي  
حكم الريح المشتعلة ، والجسم الأرضي لا يتعرض له الحركة أيضاً  
إلا بسبب مثل الذي عرض لهذا الجسم الأرضي فيكون السبب  
الأول الفاعل للزلزلة ذلك . وأما الجسم الريحي نارياً كان أو غير  
ناري فإنه يجب أن يكون هو للثبوت تحت الأرض الموجب  
لتحول الأرض في أكثر الأمر » .

وعلى هذا التحوم من التعري تقررت في كتبه — ولا سيما  
الشفاء — فوائد قيمة عن تكوين الجبال والمعادن والمحاجرة ،  
واجتمعت له ملاحظات عن ظواهر الجوية كالريح والسحب

وقوس قزح لم يكن في وسع معاصر له أن يزيد عليها حرقاً واحداً في باب المراقبة والتسجيل .

وعرفحقيقة النظر وتكلم على زاوية الأ بصار ، وقد كان بعض الأقدمين يحسبون أن النظر إنما يكون بمخرج شيء من العين يقع على التظورات .

\* \* \*

وعنى بالموسيقى سماعاً ، وعنى بها دراسة نظرية ، فأقامها على قواعد الرياضة واللاحظات النفسية ، وأصلح فيها غير قليل .

\* \* \*

وانصرف زمناً إلى الفقه وتفسير سور القرآن الكريم ، ولكنه كان يفسر القرآن ليستخرج منه مصاديق لآرائه الفلسفية التي تلخصتها . فلا جرم كان الرجل موسوعة حية وعقلية ملهمة ولا جرم تغيرت المفاهيم والمعارف ولا يزال ذلك العقل جديراً بأن يسمى بالعقل الفعال . . . لأنّه فصل في مجال الثقافة الإنسانية قصاري ما تصله السؤول .

## تعليق

يخرج القارئ من المفهومات المقدمة بنتيجتين لا اختلاف  
عليهما ، وما :

إن القرارات الملبية التي افترضت بالفلسفة القديمة قد تغيرت  
في المصور التأخرة ، ولا سيما مقرراتهم في علم الفلك والعلوم  
الطبيعية ، وأن مشكلات الفلسفة لا تزال كما كانت أكبر  
من جهود الفلسفة وأضخم من الحلول التي انتهت إليها  
تلك الجهد .

والذى نحب أن نضيفه إلى هاتين النتيجتين في هذا التعليق  
أن أخطاء العلم القديم لا تنبع من شأن الفلسفة القديمة  
ولا الفلسفة الأقدمين . لأن موضوع الفلسفة هو « الوجود »  
ووسائله الأبدية ، وهذه شئ ، وعوارف الناس عن الموجودات  
المتعددة شئ آخر . فسائل الوجود الأبدية ، باقية بعد مسائل  
العلم القديم وسائل العلم الحديث على السواء ، ولا يزال فلاسفة  
اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الثالث للتجدد ،

وهم يرجون إلى كثير من حلول الفلسفة القديمة للاستنارة بها  
والقياس عليها .

ومن الواجب ألا يبالغ في تخفيف الآراء الفلسفية التي  
اقترفت بما فهمه الفلاسفة الأقدمون في الفلسفة والطبيعة . فاينهم  
استتبطوا القول بالعقل لتفسير سريان المكر إلى المادة الجسدية  
ونحن قد استتبطنا القول بالأثير لنفسه سريان النور من  
الأفلاك إلى الفضاء . وقد زعموا أن الأجسام كلها من الماء ونحن  
إلى عهد قریب كنا نقول إن الأجسام كلها من المدروجين .  
وقد سخر منها الكثيرون بالمثل الأفلاطونية . وبالصور الأرسالية  
ولكننا نقول بحق إن الوظيفة تخلق المضو فهي كالتل السابقة  
للأعضاء .

وكل هذا لا يقدم ولا يؤخر في أحكام المنطق ولا في موضوع  
الفلسفة الأصيل وهو (الوجود) الذي لا يغيره تغير الآراء في  
الموجودات .



**أنا المشكلات الفلسفية فستند أن الأقدمين بالغوا كثيراً في**

مسألة منها فاستندت منهم أعظم الجهود . وهي مسألة الاتصال  
بين العقل والمادة .

فإذهم حزموا بأن هذا الاتصال مستحيل بغير واسطة . ونحن  
لا ندرى من أين جاءت هذه الاستحالة إذا كنا لا نعرف ماهية  
العقل على التحقيق ولا ماهية المادة على التحقيق ؟ وعندنا أن  
القول بأن العقل يؤثر في المادة أيسر جداً من القول بأن  
الكائنات في وجود واحد تتألف من أصلين متناقضين أو  
متزلايين ، وأن التأثير بينهما معدوم .

ويطلب على ظلتنا أن مصدر هذه الفكرة كلها إنما هو العقيدة  
الثنائية التي أخذها اليونان وغيرهم عن المجروس الأقدمين . وهي  
عقيدة الإلهين : إله النور ، وإله الظلام . وإله الخير . وإله  
الشر . أو إله الإيجاد . وإله الإفساد .

وهي عقيدة يتوهم بضمهم أنها حللت المشكلة على وجهة مقتولة  
وليست هي من العقل الصحيح في شيء ، لأن وجود إلهين  
سرمديين كلاماً واجب الوجود غير محدود البداية ولا النهاية  
مستحيل . فأحد هما يحدد الآخر ، وكل محدود لا يكون  
سرمدياً الوجود .

وجود الخير الأبدى لا تترتب عليه استحالة متعلقة . أما وجود الشر الأبدى فهو قول بوجود العدم ، بل بما هو أأسف من وجود العدم ، لأنَّه عدم يستطيع التدبر ، أو شيء « سالب » يكون له إيجاب وعمل ، ويكون مستغنىًّا بذاته في وجوده ... فهو واجب الوجود أولاً واجب العدم لويتصفونه !! .

فإنَّ الخير المطلق وجود ، والشر المطلق عدم ، والعدم لا يكُون فضلاً عن أن يُنْسَب إليه التكوين : وقد يوجد الشر في المحدودات لأنَّ المحدود لا بدَّ فيه من شئون . أما الشر في إله سرمدي غير محدود فذلك أحبُّ ما يخطر في الأذهان .

لَكِنَّ هذه العقيدة سرت إلى النحلة « الأورافية » في آسيا الصغرى ، ثم ظهر البحث في العقل والمادة ، وفي الخير والشر ، وهي غالبة على عقول اليونان . فجاءوا ببين الشر والهيولي ، وبين الخير والعقل ، وفصلوا بين الطبيعتين فصلاً سرمدياً واحتاجوا إلى كل تلك الجهود لمَّا كشف عن واسطة لتأثير العقل في الأجسام ، ولم ينتهوا منها إلى قرار مفيد ، إلا هذه الثنائية التي لا تفسر شيئاً من الأشياء ، وهي أحوج الأشياء إلى تفسير .

لقد كان « زيتون » الأليلي حكيمًا في قوانبه عن المادة

وتقسيم الأجزاء ، لأنه أثبت حقيقة واحدة ؛ وهي أن تصورنا للمادة ضلال لا شائئ فيه .

قال : إننا لو قسمنا جسما إلى نصفين ثم قسمنا النصف إلى نصفين ومضينا في القسمة هكذا فلا بد أن نعنى إلى غير نهاية وهو مستحيل ، أو لا بد أن نصل إلى جزء لا يتجزأ وهو كذلك مستحيل ، وكل تصور محال فهو باطل بلا جدال .

وقد ظهر أن الرجل كان على حق ، لأن أجزاء المادة تتشعى إلى جزء صغير يتجزأ ولكنها ينقلب إلى حركة اشتعاع لا يحدوها الجسم الذي كانت فيه .

فتصوره للمادة في أنه «أنا صورة باطلة» ، فكيف نعلم ما يؤثر فيها وما لا يؤثر فيها على وجه التحقيق ؟

والتي يثبت في روعنا أن الكائنات خلق واحد يدور حول «الوحديانية» ولا فرق بينها غير الفرق بين التعميم والتخصيص . فالتميم مظهر المادة ، والتخصيص مظاهر العقل والحياة .

فالمادة في أبسط صورها شاعع «عام» لا فرق فيه بين مكان ومكان من الفضاء .

وكلا اقتربت من المقل دخل فيها التركيب ودخلت فيها «الفردية» تبعاً للتركيب.

والفرق بين أدنى الأحياء وأعلاها هو الفرق في درجات «الفردية» أو في درجات الوعي الفردي الذي يقابل الوجود كله بالإدراك والاستيعاب.

فالنبات قليل الفردية لأن الشجرة فيه قليلة التميز من شجيرات نوعها، والحيوان أرق منها لأن التعميم فيه أقل من التخصص، والإنسان أرق من النبات والحيوان لأن الفرد فيه يتخصص كلما ارتفع بمقله حتى يكون له وعي مميز بالاستقلال عن جميع العوارض الأخرى، أو عن جميع المسميات.

هذا الارتفاع في الفردية هو الاقرابة من الوحدانية، أو من الواحد الأحد الذي ليس له شريك، وهذا هو المدى الذي يسوغ لنا أن نقول إن الإنسان خلوق على صورة الله.

ومقى ارتفاع الوعي إلى هذا الأوج ذلك هي مرتبة الكمال وتليها مرتبة الاتصال التي يسميها المتصوفة بالفناء في الله.

وهذا ارتفاع مطرد لا بُغْوة فيه من مصدر التعميم إلى أعلى التخصيص، ومن شماع النور إلى الوحدانية التي ليس لها شريك

وهي غاية الغايات ، ومن نور محدود إلى نور ليس له انتهاء .

وقد يفسر لنا هذا الرأى خطوات التاريخ التي ترقى فيها « الحرية الفردية » على اطراط لا نكوص فيه ، ويفسر لنا ما اعتقدناه من أن الحرية هي المجال لأنها لا تكون إلا مع النظام والتوزيع الأشياء ، ويفسر لنا ارقاء المبادات بارتفاع الحرية من التعديل إلى التوحيد .

وعلى هذا المعنى لا نفهم لماذا يكتنف التأثير من المقولات في الماديات ؟ ولماذا تغزل المادة والعقل كأنها من خلق إلهين متناقضين أو كأنهما في كونين منفصلين ؟

ولابد في السائل الأبدي من وقفة واحدة في النهاية . قف هندها وقول : إلى هنا انتهى سبع العقول .

وذلك أول ما يؤمن به العقل في هذا الموضوع ، لأن الإحاطة إنما تكون بإحاطة بالحدود الذي يقبل إقامة الحدود والتغيرات . أما السرمد الذي لا أول له ولا آخر فلن يقاس على شيء ولن يقاس شيء عليه ، ولا بد من وقفة في النهاية لمزيد .

إن أرسطو يخال إنه تجاوز هذه الوقفة حين قال إن الأفلاك ذات عقول وإنها تتحرك حركة المريد لأنها تشتق إلى مصدر العقول .

ولكنه لم يتجاوز الورقة خطوة واحدة بهذا التسليل . إذ كيف أصبحت الأفلاك ذات عقول ؟ هل تحركت وعقلت أو هي قد عقلت وتحركت ؟ إن قيل إنها تحركت فعقلت فالحركة إذن من غير العقل ، وإذا كانت قد عقلت فتحركت فالعقل فيها وليس له مصدر من غيرها ، وأن كانت قد تلقت العقل من الله فقد نأى تأثير المحسوسات بالمحولات

وهذا الواقع الذي لا يتجاوزها ارسطو إلى ما وراءها . وأيسر منها أن يقال إن « الوجود الالهي » لا يقاس عليه وإن قدرته لا تقبل الحدود لأنها قدرة ليس لها ابتداء ولا انتهاء ولا غاية قصوى في الاستطاعة . بل هي قدرة لا يتحقق عليها أن تخلق للإنسان عقلاً غير عقله يحيز ما لا يحيزه الآن .

ومن ثم تبين أن « التقيدة الديينية » هي أقرب الفلسفات إلى العقول ، وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان .  
لا بد من وقفة في كل تفسير للوجود .

فوقفة المؤمن أسمع من وقوفات الفلاسفة في النهاية : كل ما هو حدود فقد يحيط به القياس ، ولا إحاطة بما ليست له حدود

« والبارى » قد يُسمى سرمد لا يحمده الزمان ولا المكان . ليس كمثله شئ . وهنا يحسن الوقوف .

ألا أنه عقيدة وكفى ؟

كلا . بل لأنه منطق سليم ، ولأنه نهاية شوط التقول ؟

عباس محمد العقاد





170

